GERHARD VON RAD

Der Heilige Krieg im alten Israel

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Der Heilige Krieg im alten Israel

Von

D. Gerhard von Rad

ord. Professor an der Universität Heidelberg

3. Auflage

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1958

Lizenzausgabe des Zwingli-Verlages

Alle Rechte, insbesondere das Übersetzungsrecht in fremde Sprachen vorbehalten
Copyright by Zwingli-Verlag, Zürich 1951

Druck: Omnitypie-Gesellschaft Nachf. Leopold Zechnall, Stuttgart

Inhaltsverzeichnis

Seite

Die Theorie vom heiligen Krieg 6
Der heilige Krieg in der Geschichte des alten Israel 14
Der heilige Krieg in der nachsalomonischen Novellistik 33
Der heilige Krieg in der Prophetie 50
Das Deuteronomium und der heilige Krieg 68
Abschluss und Ausblick 79

Der SOCIETY FOR OLD TESTAMENT STUDY,
als deren Gast ich bei ihrem Sommermeeting 1949 in Bangor (Wales)
die Grundgedanken dieser Schrift vortragen durfte,
in dankbarer Erinnerung.

Die Arbeit am Alten Testament ist heute zum grossen Teil bestimmt von der Frage nach den Institutionen. Die von H. Gunkel angeregte Gattungsforschung hat zur sauberen Unterscheidung völlig verschiedener Sitze im Leben geführt, und diese Sitze im Leben — jeweils Brennpunkte des öffentlichen, sakralen oder rechtlichen Lebens — sind ihrerseits Pflegestätten einer nach bestimmten Regeln konventionierten Überlieferung. Denn ein Funktionieren dieser Institutionen, deren Ordnungen sich jeder willig unterstellte, war für die Alten nur denkbar, wenn hinter ihnen die verpflichtende Macht einer langen Tradition und uranfänglich eine Setzung Jahwes selbst stand. So sind der Hof, der Kultus, das Rechtsleben — wir nennen nur die allgemeinsten Institutionen — Hüter ganz bestimmter Traditionen gewesen, deren konservatives Beharrungsvermögen in formaler wie inhaltlicher Hinsicht von uns traditionslos gewordenen Abendländern schwerlich überschätzt werden kann. Es ist klar, dass der Begriff der „Religion des Volkes Israel" von da her eine starke Revision erfahren muss. Hat es das überhaupt gegeben, jenen Komplex religiöser Vorstellungen über Gott und Schöpfung und Mensch und Sünde und Vergebung usw., der wie eine geistige Wolke über dem Volk Israel schwebte ? In den älteren Zeiten gewiss nicht. Wir gehen in dieser Annahme so weit, dass wir da, wo immer wir auf eine frei im Volk lebende Glaubensvorstellung stossen, zuerst nach ihrem Sitz im Leben fragen und nach der Institution, von der sie getragen oder ausgegangen sein kann. Und das ist methodisch ganz in der Ordnung.

Trotzdem dieser Wissenschaftszweig schon zu recht detaillierten Erkenntnissen vorgestossen ist, hat man eine der sakralen Institutionen des alten Israel bisher übersehen oder doch wenigstens versäumt, den spezifischen, nur von ihr getragenen Traditionsstrom abzugrenzen und zu verfolgen, nämlich den Heiligen Krieg. Der Beweis, dass es sich hier

überhaupt um eine sakrale Institution im vollen Sinne des Wortes handelt, wird — wenn das überhaupt nötig sein sollte, — schnell erbracht sein. Schwieriger ist die methodische Frage, wie wir das weitverstreute Material recht zu fassen bekommen und einen Einstieg in seine Fragen gewinnen. Der Versuch, einfach von den ältesten geschichtlich berichteten heiligen Kriegen auszugehen, würde scheitern ; es ist ja bekanntlich zu bezweifeln, ob das in der uns vorliegenden Überlieferung dominierende Bild von den heiligen Kriegen bei der Landnahme der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht. Und wenn wir auch auf die eine oder andere verlässige Nachricht stiessen, so wäre damit schwerlich eine Basis gewonnen, breit genug, um eine Untersuchung zu tragen. Es bleibt uns kein anderer Weg, als dass wir mit Hilfe des in den Erzählungen enthaltenen reichen und sicher weithin alten Überlieferungsmaterials zuerst einmal ganz starr eine Theorie des heiligen Krieges darstellen. Dieses so gewonnene Bild wird dann durch geschichtliche, literaturgeschichtliche und theologische Erwägungen einer Kritik unterzogen werden müssen.

Die Theorie vom heiligen Krieg

Das Aufgebot zum heiligen Krieg geschah durch das *Stossen in die Posaune*

> (Gideon) stiess in die Posaune, und Abieser wurde zur Heeresfolge aufgerufen (זעק). Ausserdem hatte Gideon Boten nach ganz Manasse gesandt ; so wurde er auch zur Heeresfolge aufgeboten. Und ferner sandte er Boten nach Asser Sebulon und Naphtali, so dass sie ihm entgegenzogen.
>
> Ri. 6, 34 f. ; ähnlich Ri. 3, 27 ; 1. Sam. 13, 3.

Besonders altertümlich war die Aussendung zerstückten Fleisches durch die Boten [1]. Das geschah, um zur Teilnahme an dem Unternehmen zu zwingen. Die Bereitschaft zur Heeresfolge war keine Selbstverständlichkeit [2]. Der von dem Einzelnen geforderte äussere und innere Aufwand (man denke an die hochgespannte kultische Beanspruchung)

[1] W. Caspari, Was stand im Buch der Kriege Jahwes ? Zeitschrift für wissensch. Theologie (54) 1912, 141. Noth System der zwölf Stämme Israels (BWANT 52) 102.
[2] K. Möhlenbrink, ZaW 1940, 59 A 2.

war ein sehr hoher. Das Deboralied staunt über die Willigkeit (הִתְנַדֵּב) und preist sie zweimal (Ri. 5, 2, 9). Dann strömen die Verbände zusammen (Ri. 5, 14 f.).

Das nunmehr im Lager versammelte Heer heisst „*Volk Jahwes*" עַם יְהוָה oder עַם הָאֱלֹהִים Ri. 5, 11, 13; 20, 2. Der Ausdruck meint wohl allgemein das amphiktyonische Aufgebot der Männer, aber doch sonderlich das zum Krieg versammelte (vgl. 2. Sam. 1, 12)[3]. Singulär ist in der Priesterschrift die Bezeichnung צִבְאוֹת יְהוָה Ex. 12, 41. Wieder anders מַעַרְכוֹת אֱלֹהִים 1. Sam. 17, 26.

Das Heer steht fortan unter strengen sakralen Ordnungen. Die *Männer sind „geweiht"* (קדש Jos. 3, 5; 1. Sam. 21, 6). Sie unterziehen sich einer geschlechtlichen Askese (1. Sam. 21, 6; 2. Sam. 11, 11 f.). Sicher spielten auch abgelegte Gelübde eine Rolle (Nu. 21, 2; Ri. 11, 36; 1. Sam. 14, 24). Die Lagergemeinschaft musste rituell rein sein (Deut. 23, 10-15) denn Jahwe war im Lager gegenwärtig (ויהוה מתהלך בקרב מחנך). Auch die Waffen waren geweiht (1. Sam. 21, 6; 2. Sam. 1, 21).

War der Anlass des Aufgebotes ein durch die Feinde erlittenes Missgeschick, so unterzog sich das Heer einem Buss- und Trauerzeremoniell (Ri. 20, 23, 26; 1. Sam. 30, 4; 11, 4).

Im Hinblick auf die bevorstehende Schlacht wurden *Opfer dargebracht* (1. Sam. 7, 9; 13, 9 f., 12). Besonders wichtig war die *Gottesbefragung* (Ri. 20, 23, 27; 1. Sam. 7, 9; 14, 8 ff. — hier die Einholung eines Gotteszeichens schon säkularisiert — 14, 37; 23, 2, 4, 9-12; 28, 6; 30, 7 f.; 2. Sam. 5, 19, 23)[4].

Aufgrund des zusagenden Gottesentscheides verkündet der Führer dem Heerbann: „*Jahwe hat die ... in eure Hand gegeben.*" Dieser Ruf der doch gewiss perfektisch und nicht futurisch zu übersetzen ist, mag auch gelegentlich schon durch Botenmund das Aufgebot begründet haben; spätestens erfolgte er unmittelbar vor der Schlacht.

Jos. 2, 24 (Meldung der Kundschafter) „Jahwe hat das ganze Land in unsere Hand gegeben."

Jos. 6, 2 (Jahwe zu Josua) „Siehe, ich habe Jericho ... in deine Hand gegeben."

---

[3] L. Rost, Festschrift für Otto Procksch 1934, 145 f.

[4] Über das Kriegsordal R. Press, ZaW 1933, 231 ff.

Jos. 6, 16 (Josua zum Volk) „Jahwe hat die Stadt in eure Hand gegeben."

Jos. 8, 1 (Jahwe zu Josua) „Siehe, ich habe den König von Ai ... in deine Hand gegeben."

Jos. 8, 18 (Jahwe zu Josua) „Recke deine Lanze aus ... denn in deine Hand will ich es (Ai) geben" (אֶתְּנֶנָּה).

Jos. 10, 8 (Jahwe zu Josua) ...„denn in deine Hand habe ich sie gegeben."

Jos. 10, 19 (Josua zum Heer) ... „denn Jahwe, euer Gott, hat sie in eure Hand gegeben."

Ri. 3, 28 (Ehud zum Heer) „Jahwe hat eure Feinde ... in eure Hand gegeben."

Ri. 4, 7 (Jahwe zu Barak) ...„und werde ihn (Sisera) in deine Hände geben."

Ri. 4, 14 (Jahwe zu Barak) ...„dies ist der Tag, an dem Jahwe Sisera in deine Hand gegeben hat."

Ri. 7, 9 (Jahwe zu Gideon)„ Siehe, ich habe es (das Lager) in deine Hand gegeben."

Ri. 7, 15 (Gideon zu seinen Leuten) „Auf, Jahwe hat das Lager der Midianiter in eure Hand gegeben."

Ri. 18, 10 (Kundschafter zu den Daniten) „Jahwe hat das Land in eure Hand gegeben."

Ri. 20, 28 (Jahwe zu Israel) „Morgen will ich ihn (Benjamin) in deine Hand geben."

1. Sam. 14, 12 (Jonatan zum Waffenträger) „Jahwe hat sie (die Philister) in die Hand Israel gegeben."

1. Sam. 17, 46 (David zu Goliat) „Heute wird dich Jahwe in meine Hand preisgeben" (יַסְגֶּרְךָ).

1. Sam. 23, 4 (Jahwe zu David) ...„denn ich habe die Philister in deine Hand gegeben."

1. Sam. 24, 5 (Jahwe zu David) „Siehe, ich werde deinen Feind in deine Hand geben."

1. Sam. 26, 8 (Abisai zu David) „Preisgegeben hat heute Gott deinen Feind in deine Hand" (סִגַּר).

1. Kön. 20, 28 (Gottesmann zu Ahab) ...„und will diese ganze grosse Menge in deine Hand geben."

Diese Zusammenstellung macht die Verwurzelung der Phrase im heiligen Krieg evident und zeigt zugleich ihre Wichtigkeit. Ihre Stilisierung als direkte Jahwerede ist gegenüber der Fassung in 3. Person natürlich primär, denn der Satz geht auf einen Gottesspruch zurück, und der mag einer der wichtigsten Faktoren des ganzen heiligen Kriegs gewesen sein. Auf ihn gründet sich jene durch nichts zu erschütternde Siegesgewissheit, die das Charakteristikum aller heiligen Kriege war [5].

Nun marschiert der Heerbann dem Feind entgegen. *Jahwe zieht vor ihm her* יְהוָה יָצָא לְפָנֶי oder הָלַךְ עִם Ri. 4, 14; Deut. 20, 4 ähnlich 2. Sam. 5, 24. Nach Jos. 3, 11 zieht (עָבַר) die Lade Jahwes vor Israel her.

Vor der Schlacht rüstet man sich „vor Jahwe" Nu. 32, 20 ff., 27, 29, 32; Jos. 4, 13 (חָלַץ לִפְנֵי יְהוָה). Aber die Rüstung und Bewaffnung und namentlich die Zahl der Kämpfer ist nicht von ausschlaggebender Bedeutung (Ri. 7, 2 ff. ; 1. Sam. 14, 6 ; 17, 45, 47) ; auch scheut man sich das Heer zu zählen, weil das, was ein Wunder ist, nicht rationalisert werden darf (2. Sam. 24, 1 ff., vgl. Ex. 30, 12 P).

Diese Kriege sind *Jahwes Kriege* (מִלְחֲמוֹת יְהוָה) 1. Sam. 18, 17 ; 25, 28 ; (Nu. 21, 14). Die Feinde sind *Jahwes Feinde* (אֹיְבֵי יְהוָה) Ri. 5, 31 ; 1. Sam. 30, 26. Der Handelnde ist allein Jahwe :

Ex. 14, 4 ... ich (Jahwe) will mich an Pharao ... verherrlichen.
Ex. 14, 14 Jahwe wird für euch kämpfen.
Ex. 14, 18 ... sollen erkennen, dass ich (Jahwe) es bin, der sich an Pharao verherrlicht.
Deut. 1, 30 Jahwe zieht vor euch her und wird für euch streiten.
Jos. 10, 14 ... denn Jahwe kämpfte für Israel.
Jos. 10, 42 ... denn Jahwe, der Gott Israels, kämpfte für Israel.
Jos. 11, 6 ... morgen um diese Zeit mache ich (Jahwe) sie alle zu Erschlagenen vor Israel.
Jos. 23, 10 ... denn Jahwe, euer Gott, er kämpfte für euch.
Ri. 20, 35 So schlug Jahwe Benjamin vor Israel.
1. Sam. 14, 23 Und Jahwe half an jenem Tag Israel (vgl. V. 39).

Diese Aktivität Jahwes bestimmt nun — zunächst in psychologischer Hinsicht — das Verhalten Israels ebenso wie das der Feinde. *Israel soll sich nicht fürchten sondern glauben.*

[5] J. Pedersen, Israel II, 15 („perfect certainty of victory").

Ex. 14, 13 (Mose zu Israel) „Fürchtet euch nicht, stellt euch hin und schaut die Hilfe Jahwes ... ihr sollt stille sein !"

Deut. 20, 3 (Priester zum Heer) „Euer Herz werde nicht weich, fürchtet euch nicht !"...

Jos. 8, 1 (Jahwe zu Josua) „Fürchte dich nicht, sei unverzagt !"

Jos. 10, 8 (Jahwe zu Josua) „Fürchte dich nicht !"

Jos. 10, 25 (Jahwe zum Volk) „Fürchtet euch nicht, seid unverzagt, seid fest und entschlossen !"

Jos. 11, 6 (Jahwe zu Josua) „Fürchte dich nicht vor ihnen !"

Ri. 7, 3 (Gideon zum Heer) „Wer fürchtet sich oder ist verzagt ?"

1. Sam. 23, 16 Jonatan stärkte seine (Davids) Hand in Gott und sprach zu ihm : fürchte dich nicht !"

1. Sam. 30, 6 Aber David fasste Mut in Jahwe.

2. Sam. 10, 12 (Joab zu David) „Sei stark und lass uns stark sein für unser Volk, und Jahwe möge tun, was ihm wohlgefällt."

Es könnte eingewendet werden, diese Aufstellung enthalte im wesentlichen nur deuteronomisches Material und zeige darum nur, wie alte Überlieferungen von einer verhältnismässig späten und literarischen Manier bearbeitet seien. Indessen kann es keinem Zweifel unterliegen, dass auch in den alten heiligen Kriegen ein Wort der Ermunterung und des Glaubens an Jahwe eine wichtige Funktion hatte. Die Krieger mussten in jeder Hinsicht Jahwe wohlgefällig sein und das Vorhaben Jahwes auch ihrem subjektiven Habitus nach mittragen. So mutet etwa die Ausscheidung der Schwachen und Furchtsamen (Ri. 7, 3 ff.) als einer Gefahr für das Unternehmen sehr altertümlich an. Davon, dass dieses ganze Motiv später in sehr reflektierter Weise sublimiert und theologisiert wurde, muss noch die Rede sein.

Die andere Wirkung der alleinigen Aktivität Jahwes betrifft die Feinde : *Den Feinden entsinkt der Mut :*

Ex. 15, 14-16 Die Völker hörens und beben; Furcht ergreift die Bewohner Philistäas. Damals erschraken die Fürsten Edoms ; Zittern packte sie. Es verzagen alle Einwohner Kanaans; Bangen fällt auf sie, Entsetzen ... sie erstarren wie Stein.

Ex. 23, 27 f. (Jahwe zu Israel) Meinen Schrecken (אֵימָתִי) werde ich vor dir hersenden und ich werde die Entmutigung (צִרְעָה) vor dir hersenden [6].

[6] צִרְעָה = „Niedergeschlagenheit", L. Köhler ZaW 1936, 291.

Deut. 2, 25 Ich will anfangen Schrecken und Furcht vor dir auf die Völker zu legen, dass sie vor dir zittern und beben.

Deut. 11, 25 Furcht und Schrecken vor euch wird Jahwe auf das ganze Land legen.

Jos. 2, 9 (Rahab zu den Kundschaftern) Schrecken vor euch ist auf ungefallen, es beben alle Bewohner des Landes vor euch.

Jos. 2, 24 (Kundschafter zu Josua) Alle Bewohner des Landes sind vor uns verzagt (נָמֹגוּ).

Jos. 5, 1 Da schmolz (וַיִּמַּס) ihr Herz (der Kanaanäer) hin, und es war bei ihnen kein Mut mehr (רוּחַ) vor den Israeliten.

Jos. 10, 2 (Adonizedek und die Jebusiter) ... da fürchteten sie sich sehr.

Jos. 11, 20 ... denn von Jahwe war angesichts des Kampfes mit Israel eine Verstockung ihrer (Gibeoniten) Herzen gefügt.

Jos. 24, 12 Ich (Jahwe) sandte vor euch her die Entmutigung.

1. Sam. 4, 7 f. Da fürchteten sich die Philister : Weh uns ... weh uns, wer wird uns aus der Hand dieser mächtigen Götter erretten.

Aber auch die Rückschläge in heiligen Kriegen, also Israels Verzagen muss hier genannt werden.

Lev. 26, 36 ... und ich will Furchtsamkeit (מֹרֶךְ) in ihre Herzen kommen lassen, dass sie ein fallendes Blatt aufschreckt.

Jos. 7, 5 ... da erschrak das Herz des Volkes und wurde zu Wasser.

1. Sam. 17, 11 ... und sie (Israeliten) erschraken und fürchteten sich sehr (vgl. V. 24).

1. Sam. 28, 5 Da fürchtete er (Saul) sich, und sein Herz zitterte sehr.

Die Schlacht selbst wird durch ein *Kriegsgeschrei* eröffnet (תְּרוּעָה). Ein solcher Ruf ist uns Ri. 7, 20 erhalten, vgl. Jos. 6, 5 ; 1. Sam. 17, 20, 52 [7]. Wir werden diesem Element später (2. Chron. 20, 21 f.) in einer bis zum Äussersten spiritualiserten Gestalt wieder begegnen [8].

---

[7] Caspari, aa0 146 f.; Paul Humbert, La „Terou'a" (Analyse d'un rite biblique). Neuchâtel 1946, 29. Vgl. auch Ex. 17, 19.

[8] Vgl. u. S. 80 f.

Die äusseren Umstände, unter denen die Schlachten stattfanden, waren naturgemäss denkbar verschieden ; um so auffallender ist die Gleichförmigkeit, mit der die Erzähler Jahwes Eingreifen schildern. Es handelt sich um den *Gottesschrecken*, der über die Feinde kommt :

Ex. 23, 27 und ich werde das ganze Volk in Verwirrung bringen (הָמַם).

Deut. 7, 23 ... und Jahwe wird eine grosse vernichtende Verwirrung vor dir hergehen lassen (הָמַם מְהוּמָה).

Jos. 10, 10 ... und Jahwe stiftete eine Verwirrung (הָמַם) vor Israel.

Jos. 10, 11 ... da liess Jahwe auf sie grosse Steine vom Himmel fallen.

Jos. 24, 7 ... da brachte Jahwe eine Finsternis zwischen euch und die Ägypter.

Ri. 4, 15 ... dann brachte Jahwe den Sisera und all seine Wagen in Verwirrung (הָמַם).

Ri. 7, 22 ... und Jahwe kehrte das Schwert des einen wider das des anderen und gegen das ganze Lager.

1. Sam. 5, 11 ... denn es war eine tödliche Verwirrung über die ganze Stadt gekommen (מְהוּמַת מָוֶת) Schwer lag die Hand Gottes auf ihr.

1. Sam. 7, 10 ... da donnerte Jahwe am ganzen Tag mit gewaltigem Getöse gegen die Philister und brachte sie in Verwirrung.

1. Sam. 14, 15 ... da entstand ein Schrecken (חֲרָדָה) im Lager, es bebte die Erde und es entstand ein Gottesschrecken (חֲרָדַת אֱלֹהִים).

1. Sam. 14, 20 ... und siehe, da richtete sich das Schwert des einen gegen den anderen, eine sehr grosse Verwirrung (מְהוּמָה).

Diese Übersicht macht deutlich, dass das Eingreifen Jahwes in Gestalt eines verwirrenden Gottesschreckens ein unveräusserliches Traditionselement war [9]. Das Ereignis bestand darin, dass in der von Jahwe gewirkten Panik die feindliche Schlachtordnung und oft auch das Lager in Verwirrung geriet, so dass sich die Feinde zuweilen gegenseitig umbrachten. Lag es somit fraglos in der Absicht der Erzähler den Sieg allein auf Jahwe zurückzuführen, so schloss das doch keineswegs

[9] In einer Unheilsweissagung steht auch Israel unter der Bedrohung eines solchen Gottesschreckens : „sie (Israel) werden fallen, einer über dem andern, wie vor dem Schwert, trotzdem keiner verfolgt." Lev. 26, 37.

eine kämpfende Tätigkeit Israels aus. An solcher Schlacht sich zu beteiligen wird gelegentlich unbefangen als ein „Jahwe zu Hilfe Kommen" bezeichnet (Ri. 5, 23). Über das Verhältnis eines solchen Synergismus zu dem doch entscheidenden Handeln Jahwes macht sich die alte Zeit keine Gedanken [10]. Die aufkommende theologische Reflexion schränkt das Mithandeln Israels ein und degradiert es zu einer Art von Demonstration (Ri. 7, 16 ff.).

Den Höhepunkt und Abschluss bildete *der Bann*, die Übereignung der Beute an Jahwe. Wie beim ganzen heiligen Krieg, so handelte es sich auch hier um eine kultische Angelegenheit : die Menschen und Tiere werden getötet, Gold Silber usw. gingen als קֹדֶשׁ in den Schatz Jahwes ein (Jos. 6, 18 f.) [11]. Da aber diese ganze Kriegführung bei aller sakralen Gebundenheit etwas stark Improvisiertes hatte, so zeigt die Durchführung dieses Ritus starke Unterschiede [12]. Diesen Schwankungen nachzugehen erübrigt sich hier ; sie enthalten ja kein Problem, vollends wenn man bedenkt, dass hier, d. h. bei der literarischen Darstellung, in besonderem Masse auch die Theorie des Erzählers gerne übertreibend mitsprach. Ob geschichtlich eine Entwicklung im Sinn einer fortschreitenden Milderung und Humanisierung festzustellen ist, ist mindestens angesichts der radikalen Gedanken des Deuteronomikers fraglich. Dass der Vollzug des Bannes als ein status confessionis empfunden werden konnte (1. Sam. 15) d. h. dass auch eine andere Möglichkeit des Vorgehens ins Bewusstesein trat, kann nur als das Zeichen einer schon vorgerückten Entwicklung und als Annäherung an eine Krise verstanden werden, die noch ausführlicher zu erörtern ist. Auch mag die Auffassung des Bannes als eines Gelübdes (Nu. 21, 2) jünger sein als diejenige, die den Bann als Vollzug eines Befehls Jahwes versteht (1. Sam. 15, 3) denn sie setzt ja schon eine Entscheidung über Vollzug oder Verzicht voraus. Rein terminologisch bieten die Aussagen mit

---

[10] Vgl. etwa Jos. 11, 6 : „Ich (Jahwe) werde sie alle erschlagen vor Israel hinlegen". Dann in V. 8 : „Jahwe gab sie in die Hand Israels, und sie schlugen sie".

[11] Diesselbe Praxis wird von Mesa geschildert als „Augenweide für Kemosch". (Mesastele Zeile 12).

[12] Von der Verschiedenheit der Auffassung und Ausführung — besonders hinsichtlich des Umfangs des dem Bann Verfallenen — kann sich jeder leicht selbst ein Bild machen. Nu. 21, 2 ; Deut. 2, 34 ff. ; 3, 6 ff. ; 7, 1 ff. ; 7, 26 ; 20, 13 ff. ; Jos. 6, 21 ; 8, 26 ; 10, 28 ; 11, 11 f. ; 1. Sam. 30, 26 ; 2. Sam. 8, 11 ; 1. Kön. 7, 51 ; 15, 15 ; 2. Kön. 12, 19 ; 1. Sam. 15, 3.

ihrer stereotypen Verwendung des Begriffes חֵרֶם nichts Besonderes [13].

Das Ende war dann die Entlassung des Heeerbannes mit dem Ruf *Zu deinen Zelten Israel!*

In direkter Rede ist er uns nur 2. Sam. 20, 1 und 1. Kön. 12, 16 (1. Kön. 22, 36) erhalten. Häufig aber ist die stereotype perfektische Aussage, dass jeder in sein Zelt gegangen (oder geflohen) sei, womit eben die Auflösung des Heerbannes und das Ende der Unternehmung bezeichnet ist. (1. Sam. 4, 10 ; 2. Sam. 18, 17 ; 19, 9 ; 20, 22 ; 2. Kön. 8, 21 ; 14, 12 vgl. Ri. 20, 8.)

So darf also nun wirklich der heilige Krieg als eine eminent kultische, d. h. durch bestimmte traditionelle sakrale Riten und Vorstellungen konventionierte Begehung angesehen werden. „Das Kriegslager, die Wiege der Nation, war auch das älteste Heiligtum. Da war Israel, und da war Jahwe." [14]

Der heilige Krieg in der Geschichte des alten Israel

Man wird nicht sagen können, dass die Zusammenstellung der Traditionselemente, die wir eben vorgelegt haben, trotzdem dabei auf die verschiedenartigsten Quellen zurückgegriffen wurde, ein heterogenes Material zusammengeordnet habe. Im Gegenteil, man sieht hier schon in Umrissen eine kultische Begehung von ziemlicher geschichtlicher Glaubwürdigkeit vor sich. Trotzdem müssen wir jetzt feststellen : Schwerlich ist je einmal ein heiliger Krieg in solch orthodoxer und schematischer Vollständigkeit geführt worden. Begeben wir uns in den Raum der wirklichen Geschichte, so wird sich diese Starre schnell auflösen. Tatsächlich glich gewiss nicht ein heiliger Krieg dem andern, vielmehr war jeder einzelne in der Art des Ablaufs etwas Einmaliges und barg in sich eine solche Fülle von Überraschungen und Wundern, dass der Betrachter sich gewiss nicht genug vor jeder Vereinerleiung und Generalisierung, zu der er von sich aus natürlich immer neigt, hüten kann.

---

[13] Über die Zusammenhänge des Restgedankens mit der Praxis des „absoluten Krieges" W. Müller, Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament (Theol. Dissert., Leipzig 1939, 18 ff.).

[14] J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte [3], 26.

I

Wir stellen nun also nach gutem Brauch zuerst die Frage nach dem eigentlichen geschichtlichen Sitz im Leben, den diese kultische Institution im alten Israel fraglos einmal inne hatte. Die Antwort, die die einschlägige erzählende Literatur zunächst mit überwältigender Einheitlichkeit nahelegt, weist auf die Zeit der Einwanderung und der Landnahme. Diese Vorstellung, Israel habe sich in einer grossen Phalanx durch die Wüste bewegt und dann das Land Palästina eingenommen, ist jedoch als ganz schematisch und theoretisch von der neueren Wissenschaft Schritt um Schritt aufgelöst worden. Ein erster Schlag ging von der Literarkritik aus ; man sah, dass diese generalisierende Vorstellung durch eine kunstvolle Komposition vieler Einzelsagen entstanden ist, und dass neben ihr oder in ihr Überlieferungen sichtbar sind, denen zufolge die Stämme einzeln und selbständig ihre Territorien im Kulturland eingenommen haben. So findet sich in Ri. 1 im Rahmen altertümlicher Listen eine Auffassung ausgesprochen, die sehr viel älter ist als die verallgemeinernde Darstellung des Buches Josua. Und was diese betrifft, so enthält sie in ihrem erzählenden Teil Traditionen, die faktisch ja nur die Landnahme eines einzigen Stammes, nämlich Benjamins, schildern [15]. Das alles ist längst bekannt und deshalb könnte unsere Frage nur so lauten : Haben die einzeln operierenden Stämme in der sakralen Form heiliger Kriege ihre Territorien eingenommen ? Im Falle Benjamins hat nun die Auffassung von der kriegerischen Landnahme — um nur das bekannteste Beispiel zu nennen — hinsichtlich der berühmten Einnahme der Stadt Ai (Jos. 7 f.) schon durch die Archäologie eine Revision erfahren. Die Ausgrabung hat mit Sicherheit ergeben, dass Ai schon in der Frühbronzezeit verlassen war und erst in der frühisraelitischen wieder neu besiedelt wurde [16]. Hier kann also eine kriegerische Einnahme durch Israel nicht vorausgegangen sein. Und in dem noch berühmteren Fall von Jericho (Jos. 6) liegen die Dinge nicht viel anders. Jedenfalls will es schwer fallen, die schon im 15. Jahrhundert erfolgte Zerstörung der grossen Mauer mit der Einwanderung Benjamins in Verbindung zu bringen.

[15] A. Alt, Josua (BZaW, Bd. 66) 13ff. (Kleine Schriften I, 186ff.)

[16] Noth, Bethel und Ai PJB 1935, 14 f.

Als ungünstiger Faktor fällt weiter ins Gewicht, dass die die Mauern betreffende ätiologische Tendenz eine jüngere Schicht der Erzählung Jos. 6 darstellt und einen verhältnismässig späten zeitlichen Standort ihres Erzählers verrät [17].

Aber nun vermittelt doch die älteste Darstellung in Ri. 1 (J.) die Vorstellung einer kriegerischen Aktion :

> Es geschah nach dem Tod Josuas, da fragten die Israeliten Jahwe : Wer soll von uns zuerst gegen die Kanaaniter hinaufziehen, um gegen sie zu kämpfen ? Und Jahwe antwortete : Juda soll hinaufziehen ... Da sprach Juda zu seinem Bruder Simeon : Ziehe hinauf mit mir in mein Los, dass wir gegen die Kanaaniter kämpfen ... Ri. 1, 1-3a.

Aber auch diese Auffassung kann nicht dem tatsächlichen geschichtlichen Hergang entsprechen. A. Alt hat uns in mehreren eindringenden Studien den Vorgang der Landnahme der Stämme in einer Weise sehen gelehrt, die gewiss der geschichtlichen Wirklichkeit sehr viel näherkommt [18]. Zunächst ist zu bedenken, dass das Siedlungsgebiet der israelitischen Stämme das weithin noch unkultivierte palästinische Bergland war ; in die Ebenen mit ihrem System alter kanaanäischer Stadtstaaten ist Israel erst in einer wesentlich späteren Phase seiner Geschichte vorgedrungen. So konnte schon von daher die Möglichkeit kriegerischer Zusammenstösse nicht so gross sein. Aber auch der Vorgang der Landnahme selbst stellt sich uns nunmehr in anderem Licht dar : Die zu allen Zeiten aus der Wüste ins Kulturland drängenden Kleinviehnomaden sind kriegerisch völlig ungerüstet. Ja, sie halten sich zunächst auf dem Weg des Weidewechsels nur im Sommer dort auf, um in der Regenzeit in die Steppen, die ihnen dann wieder Unterhalt gewähren, zurückzukehren. So haben es auch die israelitischen Stämme gehalten, und in dieser Phase der Entwicklung war ihr Verhältnis zu den Städten, wo sie überhaupt mit solchen in Berührung kamen, überwiegend das einer gütlichen Verabredung [19]. Dass nun aber die allgemeine Schwächung der politischen Oberhoheit, die Ägypten ausgeübt hatte, die Hin- und Herwandernden allmählich zum Bleiben einladen

[17] Noth, Josua (Handb. z. A. T. I, 7). 3.

[18] A. Alt, Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina, PJB 1939, 8 ff. (Kleine Schriften I, 126 ff.)

[19] Einen Einblick in solche Verhältnisse gewähren die Erzählungen Gen. 26 und 34.

musste, leuchtet ein. Aber auch da kam es im Regelfall noch nicht zu kriegerischen Zusammenstössen, schon deshalb nicht, weil die Städte auf dem Gebirge, wie Alt gezeigt hat, immer nur am Rand der Siedlungsgebiete dieser Stämme lagen. So wird also deutlich, dass die wirklich kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Kanaanäern der eigentlichen Landnahme gegenüber sekundär waren [20].

Das soll nun freilich nicht heissen, dass in der Zeit der Landnahme oder gar vorher überhaupt keine Kriege entstehen konnten. Aber hat man sich erst einmal, was den geschichtlichen Hergang betrifft, von der grossen Suggestion des Josuabuches freigemacht, so entschwindet eben nahezu alles greifbare Material, durch das man solche kriegerischen Ereignisse, die sich gewiss hie und da ereignet haben, wirklich geschichtlich fixieren könnte. Was gar die Zeit vor der Landnahme betrifft, so muss man bei dem Operieren mit bestimmten Stämmen als einer sich gleichbleibenden Grösse vorsichtig sein. Stämme sterben ab, gehen ineinander auf usw. Und wenn wirklich sich Stämme erst nach palästinischen Landschaftsnamen benannt haben, so mahnt auch das zur Zurückhaltung [21]. Am ersten möchte man der Josefsgruppe, die vom Schilfmeer kam und den Jahweglauben nach Palästina brachte, heilige Kriege zutrauen. Aber auch die Amalekiterschlacht von Ex. 17, 8 ff. ganz im Süden bei Kadesch scheint in sehr frühe Zeit zu fallen. In diesem Falle müsste man wohl an den Verband der Leagruppe (Ruben, Simeon, Levi, Juda, Issachar, Sebulon) oder besser an Teile davon denken [22]. Dass sie ihrerseits, und zwar zeitlich vor der Begründung der Zwölferamphiktyonie, amphiktyonisch schon gebunden war, ist wahrscheinlich. Aber was wissen wir von ihrem Kultus ? So bliebe auch hier nur die Wahrscheinlichkeit, dass in sehr früher Zeit etwas wie ein heiliger Krieg geführt wurde, denn der Erzähler hat die Geschichte ganz von dem späteren Standpunkt der Israelamphiktyonie aus gestaltet.

---

[20] „Es ist von vornherein unwahrscheinlich, dass ein Volk, das aus der nomadischen Lebensart herkam, die kriegerische Seite seines Gottes zum Mittelpunkt desselben erhoben haben sollte... Ja, wie sich zeigen lässt, sind die Israeliten in das kriegerische Wesen ungefragt, ob es ihnen auch recht sei, hineingezogen worden, haben schmerzvolle Unterweisung zum Krieg durch auswärtige Lehrmeister, die ihr Bestes nicht wollten, genossen, und haben dabei denn schliesslich gelernt mit Ehren ihren Mann zu stellen." Caspari, aa0 110 f.

[21] z. B. „Ephraim", „Juda", Noth, Die Welt des Alten Testaments 1940, 43, 45.

[22] Vgl. aber dazu neuerdings Noth, Die Überlieferung des Pentateuch, 1948, 53.

In eine Erörterung über einen heiligen Krieg eintreten zu wollen, ohne von seinem kultischen Hintergrund etwas zu wissen, wäre aber ein Unding. Und das gilt eben von allen derartigen Überlieferungsresten [23].

II

Ginge man unkritisch lediglich von dem Bild aus, das uns das *Richterbuch* in seiner Jetztgestalt darbietet. so wäre der Befund hinsichtlich der Kriegführung Israels ungefähr der gleiche, wie in der Zeit der Landnahme und in der Wüstenzeit : Israel hat sich in wunderbarer Einmütigkeit und Einheitlichkeit seiner Feinde in heiligen Kriegen erwehrt. Die geschichtliche Lage dieser Epoche ist aber insofern von vornherein anders zu beurteilen, als das Israel, von dem die Hexateuchquellen zwar fortwährend handeln, indem sie partikulare Traditionen nachträglich generalisieren, — dies Israel ist nun in der Gestalt der Zwölfstämmeamphiktyonie auf den Plan der Geschichte getreten. Wir geraten hier also geschichtlich auf ungleich festeren Grund. Man muss ferner bedenken, dass bei den alten Richtergeschichten, wenn man sie nur von der verallgemeinernden, dogmatisierenden deuteronomistischen Umschlingung löst, die Zeitspanne zwischen ihnen und dem geschichtlichen Ereignis, von dem sie erzählen, eine sehr viel kürzere ist, während sie im Falle des Meerwunders oder der Kriege in der Wüstenzeit Jahrhunderte beträgt.

Wir gehen von dem markantesten Ereignis dieser Epoche, der Deboraschlacht aus. Darüber, dass das Lied Ri. 5 das Geschehen als einen heiligen Krieg auffasst, ist kaum ein Wort zu verlieren : Der Lobpreis Jahwes, der die Krieger zur Heeresfolge hat willig werden lassen (V. 2, 9) sein persönliches Kommen zur Schlacht, sein Eingreifen vom Himmel her, Fluch und Segen, — das alles zeigt, wie sich das Ereignis durchaus wie in einem sakralen Raum und in sakralen Formen abgespielt hat. Man muss nur bedenken, dass das Lied selbst kein eigentlich kultisches Lied mehr ist, und dass es als Siegeslied nicht ausschliesslich an dem innersten kultischen Vorstellungskreis interessiert ist. Eine vollständige Darstellung der Riten dieses heiligen Krieges von ihm zu erwarten,

[23] Ebenso vage würden unsere Vermutungen, wenn wir etwa die Kämpfe der Kalibbiter und Kenissiter heranziehen wollten (Jos. 10, 28 ff.), auf die Elliger hingewiesen hat (PJB 1934, 70).

wäre genau so unbillig, wie wenn man es nach der von ihm nicht erwähnten Vollzahl der Stämme inquirieren wollte. Dass der Prosabericht (Ri. 4) sich im Wesentlichen mit den Angaben des Liedes deckt, erweckt ein günstiges Vorurteil ebenso für ihn, wie für die ähnlichen Erzählungen, die wir noch heranziehen müssen. Wenn er in einigen Einzelheiten von den Angaben des Liedes abweicht, so wird sich keiner, der etwas von geschichtlichen Überlieferungen weiss, darüber wundern. Der andere Fall wäre ja viel verdächtiger [24]. Was die Verwandtschaft der beiden Texte anlangt, so ist sie wahrscheinlich weder einseitig literarisch im Sinne einer literarischen Abhängigkeit des Einen vom Andern zu erklären[25], noch versteht sie sich einfach aus der beiden Texten vorgegebenen Geschichte, sondern sie beruht vielmehr auf der zwischen beiden Grössen liegenden mündlichen Überlieferung. Dass eine solche schnell entsteht und dass sie dann auch schnell eine gewisse feste Form annimmt, dass eine gewisse „Mythenbildung" fast unmittelbar nach dem Ereignis selbst einzusetzen pflegt, lässt sich aus alten und neuen Beispielen reichlich belegen. Im ganzen ist die Erzählung in ihrer Auffassung des Ereignisses wohl etwas profaner als das Lied. Aber die Verse 14-16 zeichnen auf kleinstem Raum in der fast lückenlosen Vollständigkeit der konstituierenden Grundelemente fast ein kleines Urbild eines heiligen Krieges.

> Debora sprach zu Barak : „Auf, wahrlich dies ist der Tag, an dem Jahwe Sisera in deine Hand gegeben hat. Ist nicht Jahwe vor dir ausgezogen?" Da stieg Barak vom Berge Tabor herab und 10 000 Mann hinter ihm. Jahwe aber brachte Sisera und alle Wagen und sein ganzes Heer vor Barak in Verwirrung, und Sisera stieg von seinem Wagen und floh zu Fuss. Barak aber jagte hinter den Wagen und dem Heer her bis Charoschet-Gojim, und das ganze Heer Siseras fiel durch die Schärfe des Schwerts ; auch nicht einer blieb übrig. Ri. 4, 14-16.

---

[24] Zu den Differenzen rechne ich nicht die Erwähnung des Jabin von Hazor, der jetzt in der Erzählung als das eigentliche Haupt der feindlichen Koalition Sisera übergeordnet erscheint, denn das ist nicht als eine Abweichung der Tradition sondern gewiss als eine sekundäre und zwar erst literarische Vermengung mit der Überlieferung von Jos. 11, 1 ff. zu beurteilen. Wirklich störend ist nur die Differenz bezüglich der beteiligten Stämme. Das Lied nennt sechs ; Ri. 4 nur Sebulon, Naphtali. Vgl. dazu auch Sellin, ZaW 1942, 218, und aaO 120.

[25] Nach O. Eissfeldt ist die „Siserarezension" vom Lied abhängig. (Die Quellen des Richterbuches, 31.)

Hier können wir nun mit Sicherheit einen heiligen Krieg geschichtlich greifen ; denn niemand wird behaupten, dass erst Lied und Erzählung mit ihren sakralen Vorstellungen dem Ereignis eine Deutung gegeben hätten, die den unmittelbaren Trägern des Geschehens noch fremd gewesen sei. Konstituierend für das Ereignis ist das Kollektivhandeln der Stämme, die in dieser Epoche offenbar isoliert und ohne engere politische Bindung an ein übergreifendes Ganzes dahingelebt haben. Wenn auch nicht in idealer Vollständigkeit, so war in der Schlacht doch „Israel" aufgestanden und nicht nur ein Stamm oder eine Stämmegruppe. Es hatte sich dem Ruf und der Führung eines Charismatikers verpflichtet gefühlt, und Jahwe hatte den Sieg gegeben. Die Deboraschlacht war schwerlich das erste Unternehmen in solch hohem sakralen Stil. Aber das Lied spricht in seinem Erstaunen über das Ereignis etwas Wichtiges aus : In diesem Ereignis haben sich die Stämme als „Israel", d. h. als eine von Jahwe geführte und geschützte Einheit erlebt. Genauer : Sie haben überraschend erfahren, dass die kultische Bindung an Jahwe auch weitreichende Konsequenzen auf politischem Gebiet hatte. Damals begann Israel ein Volk zu werden.

Wir fügen hier gleich eine kurze Erörterung des Ereignisses an, das mit allen Folgen, die sich daraus ergaben, die Epoche der Richterzeit abschloss, den Krieg Sauls gegen die Ammoniter (1. Sam. 11). Der Feind ist hier eines der östlichen Völker, das einen vorgeschobenen Aussenposten Israels, die Stadt Jabesch in Gilead, schwer bedroht. Möhlenbrink hat gezeigt, dass die politische Reichweite dieses Angriffs auf die ostjordanische Stadt wesentlich weiter ging, als die mehr anekdotisch gehaltene Erzählung unmittelbar ausspricht [26]. Aber auch wenn Ammons Absichten nicht gerade auf eine Liquidierung des ganzen Stämmebundes als eines politischen Faktors ausgingen, so war doch die Bedrohung im Zusammenhang mit der durch die Philister von Westen her eine schwere. Auch hier geht das Aufgebot von einem Charismatiker aus. Leider lässt sich die Zahl der beteiligten Stämme nur durch recht unsichere Rückschlüsse vermuten, denn die Notiz des V. 8 über „Israel und Juda" ist natürlich ein grober Anachronismus [27]. Auch sonst trägt die Geschichte manche Spuren eines späteren Stand-

[26] ZaW 1940/41, 57 ff.

[27] Möhlenbrink denkt an Benjamin, Ruben und Gad (aa0 62). Noth rechnet Ephraim und Manasse noch dazu (PJB 1941, 82 A 1).

ortes ihres Erzählers, nicht zuletzt in ihrer schon recht säkular gewordenen Darstellung. Der alten sakralen Vorstellung zahlt sie ihren Tribut nur mehr in dem grossartigen Bericht von Sauls Aufgebot (V. 6 f.) und in dem beschliessenden Satz Samuels von der Heilstat Jahwes. Aber gerade weil der Erzähler diese Züge schon fast wie etwas ihm im Letzten fremd Gewordenes bringt, ist an der ehedem sicher noch viel sakraleren Form, in der dieser Krieg begangen wurde, nicht zu zweifeln. Wie stark sich in jenem Aussenposten Jabesch das Ganze getroffen fühlte, wird durch nichts so deutlich, als dadurch, dass sich ein Ignotus in Benjamin, fern der bedrohten Stelle, zum Führer der Entsatzaktion aufwarf. Und gerade diese Logik des Geschehens ist der beste Beweis, dass in Saul die Amphiktyonie aufstand, d. h. dass es ein heiliger Krieg war. Es ist ja auch kein Zweifel darein zu setzen, dass noch die Zeit Sauls ihre Kriege als heilige Kriege geführt hat. In dieser Hinsicht bietet die Geschichte von Sauls Sieg über die Philister (1. Sam. 14) ein besonders geschlossenes Bild. Schon das vorausgehende Scharmützel geschah unter geheimnisvollen Begleiterscheinungen : Die Erde bebte, und ein Gottesschrecken brachte das feindliche Lager in Unordnung (1. Sam. 14, 15). Vollends eindeutig sind aber dann die Vorgänge während der sich entspinnenden Schlacht selbst : Gottesbefragung (V. 18), das Enthaltungsgelübde (V. 24), die numinose Panik, in der sich die Feinde gegenseitig umbrachten (V. 20), Opfer und Altarbau (V. 33-35) [28].

Mit diesen beiden Ereignissen, der Deboraschlacht und der Erhebung Israels unter Saul, die beide durch glaubwürdige Überlieferung für uns einigermassen hell im Licht der Geschichte liegen, ist zeitlich ungefähr der Raum abgesteckt, in dem Israel seine heiligen Kriege geführt hat. Das literarische Quellenmaterial für diese Zeit, die Richtergeschichten in ihrer vordeuteronomischen Gestalt, haben freilich stark anekdotischen Charakter ; aber sie geben uns doch allerlei zuverlässiges Material, das wir bei der Ermittlung der alten Vorgänge unbedenklich heranziehen können.

Die Ehud-Eglongeschichte (Ri. 3, 12 ff.) führt in sehr alte Zeiten, weil sie Moab noch als jenseitigen Nachbarn Jerichos voraussetzt [29].

---

[28] Über Sauls „Amalekiterkrieg", 1. Sam. 15 s. u. S. 50 ff.
[29] Noth ZaW 1944, 17 ff.

Ruben und Gad haben sich erst später in das ehedem moabitische Territorium vorgeschoben. Nur Eglons Übergriff über den Jordan nach Jericho, also nicht seine Existenz jenseits des Jordans in den „Gefilden Moabs", wird von Israel als untragbar beurteilt. Diesmal ist der unmittelbar beteiligte Stamm selbst der Träger des Abwehrunternehmens. Ehud, ein Glied der benjaminitischen Abordnung, die den Tribut dem feindlichen König zu überbringen hatte, tötet Eglon (offenbar in Jericho selbst) [30] und stösst dann auf dem Gebirge Ephraim in die Posaune. Über den Umfang des an dem Krieg beteiligten und von Ehud angeführten Aufgebots erfahren wir nichts Näheres. Es ist aber für das amphiktyonische Zusammengehörigkeitsgefühl bezeichnend dass Ehud ganz selbstverständlich die Mithilfe auch entlegener, oder doch jedenfalls nicht unmittelbar geschädigter Stämme in Anspruch nehmen durfte und sie auch erhielt.

Dass in der Geschichte von Gideons Midianiterkrieg (Ri. 7, 1 ff.) zwei ganz heterogene Erzählungen zu einer Einheit zusammengekoppelt sind, ist längst erkannt. Die Häupter der Feinde heissen nach dem ersten Erzählungsteil (Ri. 7, 1-8, 3) Oreb und Seeb, nach dem anderen (Ri. 8, 4-21) Zebach und Zalmunna. Diese Unterscheidung der Erzählungsstoffe ist für unsere Fragestellung von Belang. Denn nur die erste Erzählung lässt das Unternehmen deutlich als einen jener heiligen Kriege erkennen. Wenn die räuberischen Midianiter, Kamelnomaden aus der nördlichen arabischen Wüste und offenbar über das Ostjordanland kommend, — um die Erntezeit Palästina bis zur philistäischen Ebene hin überschwemmen konnten, so zeigt das einen hohen Grad von Schwäche, in der der Stämmebund versunken war. Diesmal ist es ein Manassit, der das Zeichen zur Erhebung gibt. Leider ist auch diese Sage hinsichtlich der Grösse des Aufgebotes nicht ganz deutlich. Nach Ri. 6, 35 haben Manasse und dazu Asser und Sebulon Heeresfolge geleistet. Dieser Heerbann wird dann aber von Gideon auf die Zahl von 300 Mann reduziert. So wird man annehmen dürfen, dass Gideons Aufgebot sehr klein war, um so mehr, da die Sage erst bei der Verfolgung von einer Teilnahme Naphtalis, Assers, Manasses, und Ephraims spricht (Ri. 7, 23 f.). Der Bericht wird glaubwürdig, wenn man Ri. 6, 35 als übertreibenden Zusatz versteht. Dann hatte Gideon ursprünglich

[30] K. Galling ZDPV 1943, 144.

nur die Abiesriten, ein Geschlecht Manasses, hinter sich [31]. Der Kampf fand am Rand der Ebene Jesreel am Nordabhang des Gilboa statt [32]. Man wird nun freilich, falls wir den Hergang betreffs des Aufgebotes recht rekonstruiert haben, zögern, dies Unternehmen als einen heiligen Krieg im vollen Sinn des Wortes zu bezeichnen. Immerhin, setzt das Kollektivhandeln der Stämme auch erst nach dem ersten Überraschungssieg Gideons ein, so hat es doch als solches stattgefunden und zeigt, dass man der Angelegenheit ein allgemein amphiktyonisches Interesse beimass. Darin aber gerade unterscheidet sich das Unternehmen des zweiten Erzählungsteils. Hier handelt es sich um eine Angelegenheit der Blutrache, die dann auch mit der Tötung der schuldigen „Könige" ihre Erledigung fand.

Zeigte uns die Gideongeschichte eine deutliche Spannung zwischen dem geschichtlichen Hergang und der verallgemeinernden Auffassung der literarischen Darstellung, so führt uns die Jephtageschichte (Ri. 11) vollends in diese Problematik ein [33]. Jephta ist von Hause aus Führer einer Schar von Freibeutern, also ein Berufskrieger, und er ist in dieser Eigenschaft, wie die Geschichte selbst zeigt, in seinem Land keineswegs unbekannt. Die Art vollends, wie sich die Ältesten Gileads in der Ammoniternot an ihn wenden, und wie er seinerseits bei der gegenseitigen Verabredung vorsichtig seine Bedingungen stellt, ist wohl das genaue Gegenteil von dem spontanen, geistgewirkten Auftreten derer, die dann Führer in den heiligen Kriegen wurden. Auch die Erwähnung des Heiligtums von Mizpa und der Satz, dass Jephta all dies „vor Jahwe gesprochen" habe (Ri. 11, 11), bezieht sich zunächst nur auf die sakrale Weihe dieser Verabredung. Endlich fällt auf, dass in der Geschichte da, wo man es sucht, von einem Aufgebot der Stämme nicht die Rede ist [34]. Und doch wäre es wohl verkehrt, ein zu einfaches Entweder-Oder aufzurichten. Die Geschichte schafft eben auch kompliziertere Situationen; und die Art, wie sich nach der Schlacht die westjordanischen Ephraimiten eingeschaltet haben (Ri. 12, 1 ff.), scheint doch darauf zu

---

[31] Jos. 17, 2.

[32] Über die „Quelle Charod" Ri. 7, 1 s. Weidenkaff PJB 1921, 27 ff.

[33] Über die geschichtlichen und territorialgeschichtlichen Hintergründe der Jephtageschichte s. Noth PJB 1941, 66 ff.

[34] Die Erwähnung eines solchen (vergeblichen) Aufgebots in Ri. 12, 2 ist nicht ganz überzeugend.

deuten, dass man das Geschehnis — mindestens nachträglich — als eine amphiktyonische Angelegenheit verstanden hat. Ebenso deutlich aber ist, dass die jetzige Darstellung von Jephta als einem Charismatiker, die geschichtliche Wirklichkeit zugunsten eines Schemas übermalt hat.

Diese Kritik an der Auffassung der Erzähler, vor allem aber die Tatsache, dass unser Richterbuch ja nur mit einer Ausnahme (Ri. 9) überhaupt nur von heiligen Kriegen erzählt, führt uns zu der Frage, ob denn überhaupt alle Kriege dieser Zeit als heilige Kriege geführt wurden. Aber davon kann gar keine Rede sein. Die Geschichte der einzelnen Stämme nach der Landnahme, die sich uns jetzt durch die territorialgeschichtlichen Arbeiten Alts und Noths in Einzelheiten zu verdeutlichen beginnt, war sehr kompliziert ; sie ergab durch Expansion oder territoriale Abrundung oder Angriffe von aussen oder Kolonisation eine Fülle von lokalen kriegerischen Verwicklungen, von denen eben nur deshalb keine Kunde auf uns kam, weil sie keine heiligen Kriege waren. Um so dankbarer sind wir für die isolierte Erzählung von Abimelech (Ri. 9). Wo ist da in dem Hin und Her dieser Kämpfe die Amphiktyonie mit ihrem Kultus und ihrer Verpflichtung zum Beistand im Aufgebot des heiligen Krieges ? Sie war in jenen Tagen gewiss auch vorhanden, aber die Geschehnisse, von denen diese prächtige Geschichtserzählung berichtet, lagen eben nicht oder nicht unmittelbar in ihrer spezifisch-kultischen Einflusszone ; so sind demgemäss diese kriegerischen Händel, von Söldlingen ausgeführt, bar jeder sakralen Weihe. Die Annahme, sie könnten im Namen des Baal-berith geführt sein, wäre auch abgesehen davon, dass Baale keine heiligen Kriege führen, absurd und fände nicht die geringste Stütze in der sehr präzisen Erzählung.

Ebensowenig hören wir bei den vielen Fällen von Eroberungen kanaanäischer städtischer Enklaven, die wir allein nach Ri. 1 vorauszusetzen haben, von einem sakralen Aufgebot der Stämme. Solche Bereinigungen oder auch Expansionsvorgänge scheinen zu den inneren Angelegenheiten der Stämme gehört zu haben. In geschichtlicher Ursprünglichkeit sind diese aggressiven Aktionen der Stämme für uns selten greifbar. Um so wichtiger ist die Erzählung von der Wanderung des Stammes Dan und seiner Eroberung von Laisch zu bewerten (Ri. 17 f.), denn hier sehen wir in einem Einzelfall einen solchen Kampf eines Stammes um seinen Lebensraum, und er ist weder unter Assistenz

Israels noch Jahwes geführt worden [35]. Der Sieg über Hesbon (Nu. 21, 21-31) wird von der Überlieferung generalisierend Israel zugeschrieben. Es handelte sich aber um eine Einzelaktion des Stammes Gad im Zuge seiner Expansion im Ostjordanland [36], und es weist nichts auf ein Aufgebot der Amphiktyonie oder eine sakrale Form der Kriegsführung hin [37]. Übrigens gibt uns das A. T. an anderer Stelle selbst einen sehr lehrreichen Terminus für diese Art profaner Unternehmungen an die Hand: Trotzdem sich David mit seinen Leuten nur in einem profanen Unternehmen (דֶּרֶךְ חֹל) befindet, sind er und seine Leute rituell rein, und deshalb kann ihnen der Priester unbedenklich von den heiligen Broten zu essen geben. Die Stelle zeigt, dass die alte Zeit in dieser Hinsicht ganz präzise Unterscheidungen gemacht hat [38].

Mit diesen Feststellungen sind wir schon in allgemeinere Betrachtungen über das geschichtliche Phänomen des heiligen Krieges eingetreten. Wir konnten auch bei der Richterzeit die Quellen nicht unkritisch zu uns sprechen lassen, denn liegen in diesem Fall die Quellenverhältnisse auch ungleich günstiger, als für die Zeit der Landnahme oder gar vorher, so hat die Überlieferung doch fraglos darin das geschichtliche Bild verzeichnet, dass sie die heiligen Kriege für das Gewöhnliche und Normale hält. Stellen wir noch einmal das zusammen, was sich uns als notae solcher tatsächlich in sakraler Form geführten Kriege ergab :

Zweifellos ist das Aufstehen des übergreifenden sakralen Verbandes das erste Charakteristikum solcher Kriege. Trotzdem nicht ein einziges

[35] Die Befragung Jahwes vor dem Unternehmen Ri. 18, 6 spricht gewiss nicht dagegen.

[36] Noth ZaW 1944, 38.

[37] Dass die Folge der Erzählungen Jos. 1-9 nur die Landnahme des Stammes Benjamin schildert, ist erwiesen (Alt BZaW 66, 13 ff. [Kleine Schriften, 186 ff.] Möhlenbrink ZaW 1938, 239 f.). Sie wird nun tatsächlich in betonter Weise als ein sakrales Unternehmen geschildert. Wenn nun auch die Jerichosage (Jos. 6) und die Aisage (Jos. 7) nicht als ein unmittelbares geschichtliches Zeugnis gewertet werden können (Möhlenbrink aa0 258 ff.), so bleibt doch in diesem Überlieferungskomplex des Sakralen noch sehr viel. Das ist nun freilich nicht verwunderlich, da es sich um alte Heiligtumssagen handelt. Aber auch damit ist die Frage, ob die sakrale Komponente allein auf Rechnung dieser Traditionen kommt, noch nicht endgiltig beantwortet. Aber da sich ja die kultische Überlieferung der Stämme in ihrer voramphiktyonischen Existenz unserer Kenntnis noch so beharrlich entzieht, muss die Frage offen bleiben.

[38] 1. Sam. 21, 6.

Mal das Gros der 12 Stämme beteiligt war, stellen sich diese Kriege doch im Prinzip als eine Reaktion der Amphiktyonie dar, ausgeführt im Namen Jahwes, der ja kein Stammesgott, sondern der Gott „Israels" war. Diese Kriege scheinen — und das ist das Zweite — tatsächlich ausschliesslich Defensivkriege gewesen zu sein [39]. Bei der Bedrohung des Stämmebundes im Ganzen ist sein Reagieren selbstverständlich. Aber auch in Fällen der Bedrohung eines Stammes wird unbefangen die Hilfe der Gesamtheit beansprucht. Sehr schön wird auf dem Thing zu Mizpa diese Verpflichtung der Gesamtheit jedem Einzelglied gegenüber ausgesprochen.

> Heute ist ein ganzer Stamm von Israel abgehauen. Was können wir für sie tun ? Ri. 21, 6 [40].

Im übrigen waren die Anlässe so vielfältig, wie sie sich eben aus der Geschichte ergeben mochten. Nur wird man neben den akuten politischen Notwendigkeiten, die zu einem heiligen Krieg führten, auch bedenken müssen, dass das Herkommen eine wichtige verpflichtende Rolle spielte. Mit dem einen Volk oder Stamm stand Israel in „Urfehde", mit dem anderen nicht. Die Gründe kennen wir nicht, und vielleicht hat sich auch der alte Israelit darüber nicht immer eine rationale Rechenschaft gegeben. Der bekannteste Fall ist Amalek : „Krieg hat Jahwe mit Amalek von Geschlecht zu Geschlecht." [41] Umgekehrt ist Edom gegenüber eine gewisse tolerante Zurückhaltung erkennbar : Er ist אָח [42].

Die Heere rekrutierten sich aus dem Aufgebot der freien Bauern, die durch die Posaune und Boten zu den Waffen gerufen wurden [43]. Über

---

[39] Caspari aa0 132. Hier irrt also die spätere Darstellung von der Landnahme in Jos. 1-9 besonders handgreiflich.

[40] Bundeskriege gegen ein störrisches Mitglied der Amphiktyonie selbst kennt auch die griechische Geschichte. U. Kahrstedt, Griechisches Staatsrecht 1923, 397.

[41] Ex. 17, 16 (vgl. dazu Möhlenbrink ZaW 1942, 17) ; Deut. 25, 17 ; 1. Sam. 15, 2.

[42] Nu. 20, 14 ; Deut. 2, 3, 8 ; Am. 1, 11.

[43] Das amphiktyonische Heer setzte sich aus den einzelnen Stammesheerbannen zusammen, und diese waren nach „Tausendschaften" (אֲלָפִים) und Hundertschaften (מֵאוֹת) gegliedert (2. Sam. 18, 1, 4). Ein Vergleich zwischen 1. Sam. 10, 19 und 21 legt nahe, dass sich die „Tausendschaft" mit dem „Geschlecht" (מִשְׁפָּחָה) deckt (Jos. 7, 16 f.), wie denn das Wort אֶלֶף auch sonst geradezu die Bedeutung von „Geschlecht" hat (z. B. Ri. 6, 15 ; 1. Sam. 23, 23). Wenn die grosse Liste Nu. 26, 5-51 wirklich aus der Zeit zwischen Debora und David stammen sollte und als „Verzeichnis des damaligen Bestandes ... der altisraelitischen Amphiktyonie" gelten darf (Noth, System der zwölf Stämme Israels 130), so hätten wir damit auch den Aufbau des amphiktyonischen

die Grösse der Heere sind genauere Angaben kaum zu riskieren. Das Deboralied spricht an einer Stelle, die öfters Glauben gefunden hat, von 40 000 Mann (Ri. 5, 8). Aber dies kann doch nur als eine äusserste Grenze nach oben verstanden werden. Saul soll zunächst 600 und dann 3000 Mann befehligt haben (1. Sam. 13, 15; 14, 2), Gideon bei seinem Hauptschlag gar nur 300 (Ri. 7, 16). Um dies zu verstehen, muss man bedenken, dass als Kampfgelände nur in Ausnahmefällen die Ebenen mit ihren strategischen Entfaltungsmöglichkeiten in Frage kamen.

Als Führer des Heerbannes wurde jeder Israelit anerkannt, sofern nur sein Auftreten von Jahwes Geist beglaubigt wurde [44]. Grundsätzlich hätte ja dieses Charisma sich selbst beglaubigen müssen; aber die Geschichte zeigt, dass eben doch gelegentlich erst der geschichtliche Taterweis des Charismas andere Stämme zu einer dann mehr nachträglichen Beteiligung mitriss. Und damit kommen wir zu dem eigentlich wunden Punkt der ganzen Institution. Wir sahen, dass die literarische Darstellung, und zwar nicht erst die des Deuteronomisten, sondern schon der älteren Erzähler die kriegerischen Vorgänge nicht als lokal beschränkte Ereignisse (was sie meist waren) sieht, sondern bestrebt ist, sie möglichst als Kriege Israels oder doch einer grösseren Gruppe von Stämmen darzustellen. Angesichts dieser Einstellung muss man sich wundern, dass trotzdem doch allerlei Angaben über die tatsächlich geringe Beteiligung, an denen die Erzählungen, wie gesagt, gar nicht

---

Heeres, denn das kriegerische Aufgebot war kein anderes als das im engeren Sinne kultische. Dass die Liste vereinzelt auch Stadtgemeinschaften neben den Geschlechtsverbänden nennt (z. B. Nu. 26, 31), hat nichts Auffälliges, denn nach Am 5, 3 haben sich auch „Städte" d. h. Ortsverbände geschlossen dem Kriegsheer eingegliedert. — Die kleinste Einheit waren die „Fünfzig" (חֲמֻשִׁים) vgl. noch 2. Kön. 1, 9 ff.; Jes. 3, 3. Ein Heer, das „gefünfzigt" ist (חֲמֻשִׁים), ist vollständig durchgegliedert, d. h. kampfgerüstet (Jos. 1, 14; 4, 12; Ri. 7, 11).

[44] Leider lässt die so stark deuteronomistisch überarbeitete Überlieferung die alte Bezeichnung für einen solchen kriegerischen Charismatiker, die es doch gegeben haben wird, nicht mehr erkennen. „Richter" hat man ihn sicher nicht genannt, denn dieser Titel findet sich nirgends wurzelhaft in den alten Berichten (O. Grether ZaW 1939, 119), sondern gehört der deuteronomistischen Umrahmung an. R. Kittel (Geschichte des Volkes Israel II, 6 A 6) weist auf das קָצִין in Ri. 11, 6, das in alter Zeit tatsächlich einen militärischen Funktionär bezeichnet (Jos. 10, 24). Aber der Beleg beweist deswegen nichts, weil ja Jephta, wie wir sahen, kein richtiger Charismatiker war. Eher käme das מוֹשִׁיעַ in Betracht, das Grether vorgeschlagen hat (aa 0120). Die Belegstellen für die Partizipialform (Ri. 3, 9, 15) lassen aber abgesehen von der Frage ihres Alters eine Amtsbezeichnung doch nicht deutlich genug erkennen.

interessiert waren, erhalten geblieben sind. Am grosszügigsten verfahren da die Ladegeschichten (1. Sam. 4-6), in denen fast alle der uns so wichtigen geschichtlichen Begleitumstände verblasst sind. Sie reden nur noch von „Israel" und nicht, was doch der geschichtlichen Wahrheit mehr entsprochen hätte, von einem Aufgebot bestimmter Stämme. Auch einen Führer dieses Aufgebots nennen sie nicht. Das hängt mit dem eigentümlichen Interesse zusammen, das in diesem Fall ausschliesslich auf die Lade konzentriert ist [45].

So kann dem urteilenden Historiker die tatsächliche Unvollkommenheit dieser Institution nicht verborgen bleiben. Das sakrale Band war eben doch zu schwach für die weit auseinanderliegenden Stämme und ihre Sonderinteressen, und das da und dort aufblitzende Charisma eines bisher ganz Unbekannten und Unbeamteten war ein zu unkonstanter Faktor, um einen wirklich lebens- und aktionsfähigen kriegerischen Organismus in Bewegung zu setzen und zusammenzuhalten. Die vom Richterbuch selbst beklagte Eigenbrödelei der Stämme — „ein jeder tat, was ihm gefiel" — war doch immer mächtiger, als das Zusammengehörigkeitsgefühl [46].

---

[45] L. Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids BWANT 1926, 4 ff. In der Richterzeit, d. h. der klassischen Zeit der heiligen Kriege, ist aber die Lade schwerlich mit ins Feld gezogen. Keine der Kriegsgeschichten erwähnt sie. Sehen wir von den Erzählungen Jos. 3 ff. ab, weil sie in historischer Hinsicht starken Bedenken unterliegen, so treffen wir die Lade in Kriegen erst in der späteren Zeit : 1. Sam. 4-6 ; 2. Sam. 11, 11. Aber wer will sagen, was für ferne Stammesüberlieferungen hinter den benjaminitischen Landnahmesagen stehen. Man wird hier um so bereitwilliger alle Möglichkeiten offen lassen, da der „Ladespruch" Nu. 10, 35 f. die Lade mit einem kriegerischen Handeln Jahwes in Verbindung bringt. Und er ist doch gewiss nicht erst eine Formulierung der Saul- oder Davidzeit. So ist über die Funktion der Lade in den heiligen Kriegen schwer Klarheit zu gewinnen. Dass irgendwo und irgendwann einmal eine solche bestand, ist durch Nu. 10, 35 f. ausser Zweifel. Andererseits fehlt in den Erzählungen der Richterzeit merkwürdigerweise jede Erwähnung ; und damit stimmt 1. Sam. 4, 3 überein, wo die Mitnahme der Lade als eine ultima ratio erklärt wird. Bei kultischen Gegenständen gilt eben noch viel mehr als bei historischen Fakten : Wir haben verschiedene Relationen, und hinter ihnen stehen verschiedene Auffassungen, die sich dann im Lauf der Zeit dogmatisch verfestigt haben. Es ist sehr fraglich, ob so, wie wir es immer annehmen, hinter der jetzigen Verschiedenheit der Traditionen überhaupt einmal eine Einheitlichkeit des geschichtlichen Faktums stand und demgemäss eruiert werden kann. Hinter den Erzählungen von Jos. 3-6 steht jedenfalls nicht unmittelbar das geschichtliche Faktum sondern eine bestimmte schon sehr verfestigte traditionelle Auffassung, nicht nur von der Lade, sondern von dem Vorgang der Landnahme selbst.

[46] Ri. 21, 25.

Wir handeln also hier von einer kultischen Institution, die in ihrer eigentlichen und intendierten Form geschichtlich nie vollkommen in Erscheinung getreten ist [47]. Aber das Negative dieses vielleicht etwas enttäuschenden Ergebnisses unserer geschichtlichen Rekognoszierung bedeutet letztlich doch nicht allzu viel. Denn eine sakrale Institution wie diese hat ja ihre Existenz wahrlich nicht nur in ihrer äusseren realen Auswirkung. Sie war als solche doch da. Denn wie partiell die Unternehmungen auch gewesen sein mögen, so war in ihnen ideell das Urbild des heiligen Krieges doch jedes Mal mitenthalten. Der glaubensmässige Fond, aus dem sich diese Kriege gespeist haben, muss sogar ein fast unerschöpflicher gewesen sein, denn die Inhalte, die diese Institution nach ihrer Auflösung aus sich entlassen hat, haben Israel, wie wir später sehen werden, noch jahrhundertelang befruchtet und beschäftigt.

Stellen wir nun aber die Frage nach diesem glaubensideologischen Fond der heiligen Kriege, so stossen wir auf ein fast unlösbares hermeneutisches Problem. Die Riten und Bräuche waren uralt. Sie waren vor und sie waren nach unserer Epoche und sie waren auch bei anderen Völkern im Gebrauch. Die Religionsvergleichung hat die Entstehung vieler derartiger Riten aus dem primitiv-magischen Denken erklärt [48]. Die Folge davon war, dass man glaubte, den Sinn auch der entsprechenden Bräuche im alten Israel auf ihren primitivsten magischen Verstand zurückführen zu müssen. Das stellte nun freilich ein ebenso ungerechtfertigtes Extrem dar, wie es ehedem die orthodox-theokratische Betrachtungsweise war, denn wer wird bei kultischen Bräuchen ihren ersten urtümlichen Sinn auch für alle späteren Zeiten als massgebliches Deuteprinzip aufstellen wollen ? Das Israel der Richterzeit befand sich geistig nach einer sehr guten Formulierung M. Bubers im Zustand einer „primitiven Pansakralität", d. h. es lebte in einer Vorstellungswelt, in der der ganze Lebensraum sakral gebunden war [49]. Noch ruhten alle Lebensgebiete gleichmässig in sakralen Ordnungen, ohne dass der

---

[47] Darauf ist es offenbar zurückzuführen, dass M. Weber nur drei Kriege als heilige Kriege bezeichnet: Ri. 4 f.; 20; 1. Sam. 11 (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III, Das antike Judentum, 52) Andererseits geht Caspari viel zu weit, wenn er „jede geordnete Anwendung der Waffengewalt" als heiligen Krieg bezeichnet (aa0 142).

[48] Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I (Der Heilige Krieg im alten Israel) 1901.

[49] M. Buber, Mose 1948, 176.

Kultus Gelegenheit hatte, sich mit einer gewissen Eigengesetzlichkeit zu verselbständigen, ohne dass „Kultus" und „Leben" auseinanderklafften. Der Begriff des Primitiven umschliesst vornehmlich zwei Faktoren: Ein primär kollektiv bestimmtes Denken und Handeln, und eine vorkritische, unreflektierte Stellung dem kultischen Traditionsgut gegenüber. So ist wohl schon unsere so deutungsbeflissene Frage nach dem Sinn dieser und jener Riten des heiligen Krieges verfänglich, denn jener Zeit lag gerade das reflektierte Deuten fern. Man verfuhr eben so und nicht anders, und war dabei der Gegenwart und Hilfe Jahwes gewiss [50]. So ist es in dieser schwierigen Frage methodisch immer noch geratener, von dem auszugehen, wie man sich in jener Zeit Jahwe und sein Walten vorgestellt hat, als von einzelnen Bräuchen, deren Sinn die Religionsvergleichung erschlossen hat. J. Pedersen hat in seinem Werk „Israel" den heiligen Krieg als einen grossen magischen Kräftezusammenhang dargestellt [51]. Gott ist die Quelle der Kraft ; von ihm empfängt sie jeder einzelne Krieger. Die Aufgabe des Heerführers ist immer dieselbe : diese Kraft zu vermehren, und dies geschieht nur durch Anschluss an die Quelle der Kraft. Jahwe wirkt in Einheit mit den Mannen, weil er in ihren Seelen wirkt. Heiligkeit hat ihre Wurzel in der Seele, sie ist eine allgemeine Kraft, die alle Kämpfer erfüllt. Waffen sind gewiss wichtig ; aber von viel grösserer Wichtigkeit war es, dass die, die sie gebrauchten, die richtige Seelenkraft besassen. „Die Kräfte sind es, die unsichtbaren, die den Ausgang entscheiden." [52] Aber stimmt das wirklich ? Das Deboralied weiss nichts von diesem alles entscheidenden Kräftestrom und „psychic contest", und die von Pedersen herangezogenen spiritualisierten Josuaerzählungen (Jos. 6) vollends nichts. Allerlei magische Residuen wird niemand leugnen, aber sie sind merkwürdig paralysiert von einem Faktor, der weit mehr dominiert,

---

[50] Man mag sich das schwierige Problem etwa an Ex. 17, 11 f., der Erzählung von den zum Sieg ausgebreiteten Armen des Mose verdeutlichen. So, wie der Vorgang jetzt erzählt ist, muss man doch an etwas wie einen „Gebetssieg" denken (Möhlenbrink ZaW 1942, 19). Aber damit wird uns doch nur eine schon vergeistlichende Deutung des Geschehens nahegelegt. Wie aber könnte man die Auffassung des ältesten Jahweglaubens zu fassen bekommen ? Die vergleichende Religionsgeschichte kann gewiss helfen, aber wie gerade sie an allem Entscheidenden vorüberführen kann, dafür ist Schwallys Buch ein warnendes Beispiel.

[51] J. Pedersen, Israel, its life and its culture, Bd. II, 1-32.

[52] J. Pedersen aa0 12-20.

nämlich von der Freiheit und Unberechenbarkeit Jahwes, den keine magische Kräftekette bindet. Der Jahweglaube hatte, nach allem, was wir wissen, auch in seiner archaischen Form einen eminent personalistischen Zug, eine so starke Willenskomponente, dass er sich bei aller kollektivgebundenen Altertümlichkeit zu jenem magischen Denken sehr spröde, wo nicht gerade polemisch verhält. Nein, nicht Kräfte sinds, die entscheiden, sondern die צִדְקוֹת יְהוָה, die „Heilserweisungen" Jahwes, wie es das Deboralied selbst formuliert (Ri. 5, 11), und darin, dass die in späterer Zeit ausstilisierten Kriegserzählungen alles Entscheidende Jahwe und seinem Eingreifen zuschreiben, stimmen sie gewiss mit der alten Auffassung überein. Dieses Eingreifen aber war ein persönliches, nicht durch Vermittlung von Kräften wirksam, sondern Jahwe war gegenwärtig, donnerte, liess Steine fallen, die Erde beben usw.

Im Vertrauen auf diese persönliche Hilfe Jahwes führte Israel seine heiligen Kriege. Es ist so gut wie sicher, dass der Glaubensgedanke, d. h. jenes getroste Vertrauen in das Handeln Jahwes seinen eigentlichen Ursprung im heiligen Krieg hatte, und dass er von da her seine eigentümlich dynamische Prägung erhielt. Wir verweisen den Leser noch einmal auf die Aufstellung auf S. 10. Wenn diese Sätze auch alle nur mehr mittelbar gewertet werden können als Formulierungen einer späteren Zeit, die reif geworden war, die Gegenstände des Glaubenslebens auch auszusprechen, so ist dieses „nicht fürchten, sondern glauben" doch mit überwältigender Einstimmigkeit das eigentliche Thema aller der alten Kriegserzählungen. Es ist nicht anzunehmen, dass damit, dass dies Thema so unendlich variiert wurde, diesen Überlieferungen etwas ihnen ursprünglich Fremdes eingemengt worden ist. Ist es nicht bezeichnend, dass da, wo ein Prophet diese alte sakrale Ordnung für seine Zeit aktualisiert, sogleich wieder dieses „nicht fürchten, sondern glauben" aufklingt [53]. Man kann ja auch fragen : Wo konnte denn anders dieses Glaubensmotiv seinen Sitz im Leben gehabt haben ? Ursprünglich sicher nicht irgendwo im individuellen Leben, sondern in dem der Kollektivität, und das heisst im Kultus. Im Kultus aber nicht im Bereich der Feste, sondern im Bannkreis des geschichtlichen Waltens Jahwes ; und das erfuhr das alte Israel allein in seinen heiligen Kriegen.

Wir würden nun aber diese Kriege sehr missverstehen, wenn wir

[53] Siehe zu Jes. 7, 4 u. S. 57 f.

sie in jenem uns geläufigen Sinn als Glaubenskriege verstehen wollten, d. h. als ein bewusstes sich Verkämpfen für einen Glauben. Sie waren es jedenfalls nicht in dem Sinn, dass sie sich gegen die Götter der Feinde und ihren Kultus gewendet hätten. Es ist sehr bezeichnend, dass im Deboralied und in den anderen alten Überlieferungen die Götter der Feinde und ihr Kultbereich gar nicht ins Gesichtsfeld treten. Wir sahen ja auch, wie diesen Kriegen jeder Offensivgeist fehlt. Nicht der mit dem Jahweglauben unvereinbare Kultus der Amalekiter, Ammoniter usw. war Anlass oder Gegenstand heiliger Kriege, sondern ihr Angriff auf die äussere politische Existenz Israels oder eines seiner Stämme. Mit anderen Worten : In den heiligen Kriegen stand nicht Israel zum Schutz des Jahweglaubens auf, sondern Jahwe trat zum Schutz Israels auf den Plan, denn seinem Schutz waren die Glieder der Amphiktyonie unterstellt, Israel war Jahwes Eigentum [54]. Wir sahen, dass sich die Landnahme der Stämme überwiegend auf friedlichem Wege vollzog. Wenn nun die Stämme im Zuge der geschichtlichen Weiterentwicklung auf einmal Jahwes Macht auch in der sakralen Form von Kriegen erfuhren, so war das eine neue Offenbarung seines Wesens. So bestätigt sich von da her Casparis schöne Beobachtung, dass der Ruf „Jahwe ist ein Kriegsmann" (Ex. 15, 3) im Sinn einer Entdeckung, einer freudigen Überraschung zu verstehen sei [55].

Ist es nach alledem nicht leicht, den kultideologischen Gehalt jener alten heiligen Kriege zwischen der späteren theologisierenden Darstellung einerseits und einem extrem primitivmagischen Verständnis andererseits genauer zu fixieren, so ist doch eines deutlich, nämlich die Sprödigkeit dem Mythologischen gegenüber; und das sollte zu denken geben. Da sind keine hintersinnigen Riten, die ein heiliges Geschehen andeuten, das sich sozusagen oberhalb der Welt der äusseren Handlungen vollzieht. Was hier geschieht, d. h. von Jahwe her geschieht, das geschieht ganz vordergründig und höchst realistisch. Auch die vereinzelte Aussage über das Mitkämpfen von Sternen (Ri. 5, 20), sofern sie nicht überhaupt dichterisch-rhetorisch zu verstehen ist, schneidet nicht einen eigentlich mythologischen Vorstellungskreis an. Sie liegt ganz auf der Linie jener anderen naturhaften Einwirkungen

[54] Die deuteronomisch-deuteronomistische Auffassung des heiligen Krieges ist demgegenüber eine veränderte. s. u. S. 70.

[55] Caspari, aa0 129.

(Erdbeben, Hagelsteine, Donner), die Jahwe gelegentlich veranlasst hat [56]. Nirgends sehen wir, was doch theoretisch im Bereich des Möglichen gelegen hätte, etwa eine Verbindung mit dem Chaosdrachenkampfmythos. Hier gelingt es uns endlich, etwas von dem zu fassen, was für uns so schwer zu fixieren ist : eine Seite des wirklich alten Jahweglaubens noch vor seiner Verbindung mit kanaanäisch-mythologischen Kulttraditionen !

Der heilige Krieg in der nachsalomonischen Novellistik

Wenden wir uns nun der ersten Königszeit zu, so ist in der quellenhaften Literatur, was unseren Gegenstand anlangt, zunächst kein nennenswerter Einschnitt festzustellen. Auch Saul und David haben ihre Kriege weithin noch als heilige Kriege geführt. Dies braucht auch keineswegs als eine spätere literarisch verallgemeinernde Stilisierung verdächtigt zu werden. Bedenken wir, dass die heiligen Kriege Defensivkriege waren, und dass das Königtum ausgesprochen als ein Heerkönigtum unter dem politischen Druck von aussen aufgekommen war, so ist von vorneherein anzunehmen, dass das Königtum an sich in der Auffassung von dem Wesen der Kriege noch keinen schroffen Abbruch und Neuanfang gebracht habe. Und doch war mit dem Aufkommen des Königtums grundsätzlich das Ende der sakralen Institution der heiligen Kriege besiegelt, denn der Einschnitt, der mit dem Aufkommen des Königtums in Israel gegeben war, ist so tief und folgenreich, dass er sich auf alle Lebensgebiete des Volkes äusserlich und innerlich umgestaltend auswirken musste. Wir müssen zunächst einige der Faktoren von diesem Umgestaltungsprozess erörtern, weil nämlich nur so ein rechtes Verständnis des grössten Teils der Erzählungen von den heiligen Kriegen — namentlich auch der der Josua- und Richterzeit — möglich ist ; denn diese Erzählungen haben ja ihre entscheidende Prägung erst in der Königszeit bekommen.

Wir beginnen mit einem Hinweis auf äussere Veränderungen auf

---

[56] So ist es gewiss eine Fehldeutung, wenn Pedersen den Kison in dem Deboralied nicht als einen gewöhnlichen sondern als einen mythischen Fluss („a primeval river") versteht (aa0 7).

dem Gebiet des Heerwesens unter Saul, David und Salomo und versuchen dann das Wesentliche in der stark veränderten geistig-kulturellen Atmosphäre darzustellen. Es versteht sich von selbst, dass mit dieser Reihenfolge nichts über das ursächliche Abhängigkeitsverhältnis der inneren Dinge von den äusseren ausgesagt werden soll. In dieser Hinsicht wäre die Reihenfolge gewiss eher umzukehren. Aber bei so tiefgreifenden Umschichtungsvorgängen im Leben eines Volkes lässt sich das, was Ursache und das was Wirkung ist, nie klar auseinanderhalten. Ist jeweils eine Epoche abgelaufen, so wird die bisherige Ordnung aus Tiefen heraus erschüttert, die sich der rationalen Analyse entziehen. Jedenfalls soll in diesem Zusammenhang weniger die Frage nach den Ursachen aufgeworfen werden ; schon die Erhebung des Tatsächlichen bietet Stoff und Probleme genug.

Sauls Königtum war ein ausgesprochenes Heerkönigtum, nicht viel mehr als ein verfassungsmässig stabilisiertes, charismatisches Führertum [57]. Neu allerdings war es, dass Saul mit der Aufstellung einer Truppe von Berufskriegern begonnen hatte. Offenbar genügte das schwerfällig funktionierende Aufgebot des alten Heerbannes den erhöhten strategischen Anforderungen der Zeit nicht mehr. Saul brauchte eine Truppe, die dauernd unter Waffen stand.

> Sah Saul einen tapferen oder kriegstüchtigen Mann, so gesellte er ihn sich zu. 1. Sam. 14, 52.

Die Notiz 1. Sam. 13, 2, dass Saul sich „3000 Mann aus Israel ausgewählt" habe, wird ebenfalls in dem Sinn zu verstehen sein, dass Saul sich eine ständige Leibgarde zur Verfügung hielt. An sich ist ja das Söldnerwesen auf palästinischem Boden keineswegs eine neue Erscheinung ; es ist so alt wie das Stadtstaatenwesen. In der Abimelechgeschichte und Jephtageschichte stiessen wir ja auch auf dieses Berufssoldatentum [58]. Auch die Philister haben ihre Kriege mit Söldnern geführt [59]. Viel eher wäre also die altisraelitische Kriegführung mit dem bäuerlichen Heerbann als etwas Neuartiges zu bezeichnen. Der Gegensatz Heerbann-Berufssoldatentum ist weithin ein sozial-wirtschaftlicher. Der Heerbann

[57] A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina (1930), 31 ff. (Kleine Schriften II, 17 ff.)

[58] Ri. 11, 3.

[59] A. Alt, aa0 13 (Kleine Schriften II, 9 f.)

bestand aus freien Bauern, denen für die kurze Zeit ihres Kriegsdienstes die Selbstverpflegung zugemutet werden konnte [60] ; der Söldner muss aus öffentlichen Mitteln unterhalten werden [61]. Da das Abgabenwesen im Staate Sauls vermutlich noch sehr in den Anfängen lag, werden Saul vor allem wirtschaftliche Gründe am Ausbau eines stehenden Heeres gehindert haben.

Das muss unter David anders gewesen sein, denn mit einem Mal werden die Quellen in dieser Hinsicht sehr gesprächig. David war selbst aus dem militärischen Gefolgschaftswesen hervorgegangen, das Saul eingerichtet hat. Er hat sich als Führer seiner Truppe zuerst im judäischen Süden eine Machstellung erkämpft und dann nach seiner Wahl zum König über Israel „mit seinen Leuten" Jerusalem erobert, wie uns Alt verstehen gelehrt hat [62]. Und was wir dann erfahren von den Krethi und Plethi, von den „Dreissig", von der מִשְׁמַעַת, das deutet auf einen schon recht komplizierten militärischen Apparat [63]. Diesen Dualismus Heerbann — Söldner lässt z. B. auch der Ammoniterkriegsbericht 2. Sam. 10, 6-11, 1 ; 12, 26-31 deutlich erkennen. Dieser Krieg hat sich in mehrere strategische Einzelunternehmungen zerlegt. Zunächst rückt der Feldhauptmann Joab mit den גִּבּוֹרִים, den Berufssoldaten aus [64]. Nach erfochtenem Sieg kehrt die Truppe wieder nach Jerusalem, wo sie stationiert war, zurück. Später ein ganz anderer Vorgang : David bietet den Heerbann auf וַיֶּאֱסֹף אֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל und liefert mit ihm eine zweite siegreiche Schlacht. Über eine Beteiligung der Söldner schweigt die Quelle. 3. Phase : „Um die Zeit, da die Könige ins Feld ziehen", begann David die letzte Unternehmung gegen Ammon und zwar sandte er zunächst Joab aus. Joab befehligte 1. „seine Kriegsknechte", 2. „ganz Israel", also den Heerbann. Die Bathsebageschichte, die literarisch von dem Ammoniterkriegsbericht zu trennen ist, weil sie

---

[60] Das ist in 1. Sam. 17, 17 f. anschaulich geschildert.

[61] Ri. 9, 4.

[62] A. Alt aa0 55 (Kleine Schriften II, 45).

[63] 2. Sam. 23, 23 (K. Elliger, Die dreissig Helden Davids PJB 31, 1935, 66 ff.). Die Philisterkriege hat David offenbar mit Söldnern geführt 2. Sam. 21, 15 ff.; 23, 9ff. Vgl. E. Junge, Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia (BWANT IV, 23) 1937, 9.

[64] Das הַגִּבּוֹרִים in V. 7b ist vielleicht erklärender Zusatz, aber ein richtiger. Die גִּבּוֹרִים sind Berufssoldaten, vgl. 2. Sam. 23, 8 f.

dem grossen Komplex der Thronnachfolgegeschichte zugehört [65], zeigt in der Antwort Urias an David den gleichen Dualismus :

> Die Lade und Israel und Juda weilen in Hütten, und mein Herr Joab und die Kriegsknechte meines Herrn lagern auf freiem Feld ... 2. Sam. 11, 11.

Das wird so zu verstehen sein, dass zunächst die Söldner als die Träger des eigentlichen kriegerischen Geschehens fungieren. Aber auch der Heerbann ist aufgeboten ; nur steht er noch in der Etappe in Quartieren und wird offenbar für den Entscheidungsschlag bereitgehalten[64a]. Jedenfalls ist die Staffelung vielsagend: Der Heerbann rangiert jetzt im Krieg hinter dem Berufsheer ! In der Szene, die David dann vor dem Boten spielte, erfahren wir auch die besondere militärische Bezeichnung jener Söldnertruppe : Sie sind die עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ, also eine dem König persönlich unterstellte Garde (2. Sam. 11, 24). So versteht man auch, dass David an einer unnützen Gefährdung und Verringerung dieser bewährten und kostspieligen Truppe besonders interessiert ist.

Ein weiterer entscheidender Ausbau des Berufsheeres und damit eine weitere Zurückdrängung des Heerbannes erfolgte unter Salomo; denn nun wurden Pferd und Streitwagen in die Kriegstechnik einbezogen. Die Streitwagenkämpfer waren natürlich besonders ausgebildete Berufssoldaten. Für diese Mannschaften, ihre Pferde und Wagen, mussten bestimmte Städte als Festungen ausgebaut werden. Es waren das : Hazor, Megiddo, Beth Horon, Baalath und Thamar ehemalige Kanaanäerstädte [66]. „Was bisher allem israelitischen Wesen feind gewesen war, war jetzt die Stütze des Reiches geworden. Dazu lag alles in den Händen der königlichen Söldner." [67] Man frage sich : Konnte diese internationale oder mindestens zum Teil aus ehedem kanaanäischen Gebieten angeworbene Soldateska ihre Kriege als ein sakrales Geschehen, als einen Aufbruch des Gottes Israels verstehen ? Und wenn nicht, — gab es dann zwei Auffassungen vom Krieg : Bei den Söldnern eine profane und beim Heerbann eine sakrale ? Tatsächlich muss eine solche seltsame Doppelheit eine Weile noch bestanden haben, denn wie sollte der sich aus patriarchalisch gläubigen Bauern rekrutierende Heerbann mit

[64a] Dazu neuerdings A. Alt, Hütten und Zelte, Atl. Studien Fr. Nötscher gewidmet 1950, 22f.

[65] Zur literarischen Analyse vgl. L. Rost, aa0 74-80.

[66] 1. Kön. 9, 15, 17 ff.

[67] E. Junge aa0 16.

einem Schlag aufgehört haben, die Kriege sakral zu verstehen und die uralten kultischen Riten aufgegeben haben ? Aber zur Zeit Davids war dieses Problem noch verborgen. Wir erfahren, dass die heilige Lade beim Heerbann war und dass Uria — also ein Berufskrieger ! — seine rituellen Pflichten noch sehr ernst nimmt. Auch das schöne Wort, das Joab im Ammoniterkrieg in gefährlicher Stunde gesprochen haben soll, muss hier erwähnt werden :

> Sei tapfer und lass uns tapfer eintreten für unser Volk und für die Städte unseres Gottes ; Jahwe aber tue, was ihm wohlgefällt.
> 2. Sam. 10, 12.

Joab ist der Anführer der Berufskrieger, aber der Kriegsbericht zeigt ihn glaubensmässig doch noch an die alten Vorstellungen vom heiligen Krieg gebunden. Andererseits wird man freilich auch unschwer den merklichen Abstand zwischen dieser nüchtern-sachlichen Gläubigkeit und der alten sakralen Institution empfinden, auch abgesehen von der Erwähnung der „Städte unseres Gottes", die in der amphiktyonischen Zeit undenkbar wäre. Wie aber mag es gar in Bezug auf diese Gläubigkeit in den Garnisonen der kanaanäisch-israelitischen Wagenstädte ausgesehen haben ?

In der sehr altertümlichen Volkszählungsgeschichte (2. Sam. 24) haben wir ein Dokument dafür, dass man sich doch sehr bald dieses Zwiespaltes bewusst geworden ist, und dass jedenfalls einzelne Kreise im Volk gewisse Massnahmen in der Neuordnung des Heerwesens sehr kritisch aufgenommen haben. Dass die von David veranstaltete Volkszählung militärische Bedeutung hatte, ist sicher. Offenbar wollte David eine „Rekrutierungsstammrolle" anlegen, eine schriftliche Aufnahme aller Heerbannpflichtigen. Dies aber war ein rationalisierender und mechanisierender Eingriff in den Organismus des heiligen Krieges als einer „wunderhaften Improvisation" [68], denn ein wesentlicher Faktor in ihm war die Freiwilligkeit, d. h. die von Jahwes Geist gewirkte Willigkeit. Man ersieht aus der Erzählung, an welchem Punkt die Reaktion einsetzte. Die Aufstellung einer Truppe von Berufskriegern hat man David nicht verübelt. Sie berührte ja auch den Heerbann und seine sakrale Welt nicht unmittelbar. Sein Aufgebot funktionierte,

[68] W. Caspari, Die Samuelisbücher 663.

wie wir sahen, daneben nach althergebrachter Weise. Aber die Konskription der Heerbannpflichtigen war ein — vielleicht der erste wirkliche — Eingriff in die alte Institution und hat sich der Erinnerung tief eingeprägt[69]. Sehr grundsätzlich lässt die Erzählung von Sauls Verwerfung (1. Sam. 15) den Gegensatz aufbrechen. Darin, dass sie den König gerade mit Ordnungen des heiligen Kriegs in Konflikt geraten lässt, bewahrt sie gewiss eine richtige Erinnerung. Die Art aber, wie sie diesen Konflikt als einen Kampf zweier sich schlechterdings ausschliessender Prinzipien auffasst, verrät doch deutlich einen späteren Standpunkt, denn so grundsätzlich können die Gegensätze in der Zeit Sauls noch nicht aufgebrochen sein. Die Erzählung, die ja auch sonst noch deutlich die Spuren einer Herkunft aus späterer Zeit trägt, muss deshalb in anderem Zusammenhang behandelt werden [70]. Ein einfaches Entweder-Oder hat, wie wir noch sehen werden, erst Jesaia formuliert, da zu seiner Zeit Rüstung und Kriegführung zu einer eindeutig säkularen Angelegenheit geworden waren.

So war also schon durch die Umgestaltung des Heerwesens mit dem Beginn der Königszeit die alte sakrale Form der Kriegführung einer fortschreitenden inneren Aushöhlung preisgegeben, bis sie — merkwürdigerweise wieder auf dem Weg einer Neuordnung des Heereswesens unter Josia — eine überraschende Renaissance erfuhr [71]. Schon diese Feststellungen über technische Veränderungen im Heerwesen geben uns eine wichtige Voraussetzung zum Verständnis all der Erzählungen von heiligen Kriegen vom Buch Josua bis zu den Samuelsbüchern an die Hand. Ist in ihnen fraglos viel altes Material enthalten, so darf doch als bewiesen gelten, dass keiner dieser Erzähler vor der ersten Königszeit anzusetzen ist. Damit aber wäre gesagt, dass keiner von ihnen — und das heisst : weder die Erzähler noch ihre Zuhörer — wirkliche heilige Kriege, so wie sie das Israel der Richterzeit geführt hat, noch aus eigenem Erleben gekannt hat. Und das wird sich uns nachher voll bestätigen. Diese Erkenntnis von dem inneren und äusseren

---

[69] Die Scheu vor Zählungen ist weit verbreitet. Mit 2. Sam. 24 hat man gern die lustratio populi Romani nach dem von Servius Tullius eingesetzten census verglichen (Livius I/44). Weiteres religionsgeschichtliches Material bei R. R. Schärf, Die Gestalt des Satans im A. T., Züricher Dissertation (Philos. Fakultät) 1948, 163 ff.

[70] s. u. S. 50 ff.

[71] s. u. S. 76 ff.

Abstand der Erzähler von ihren Gegenständen lässt nun die Frage sehr dringlich werden : Was lag denn nun alles dazwischen und gab jenen Erzählern einen veränderten Standort ?

Es lag ja wahrlich mehr dazwischen als jener Wandel im Heerwesen. Es lag dazwischen die enorme Ausweitung des alten Territoriums der Stämme zu dem davidischen Grossreich, wodurch weite kanaanäische Gebiete dem Reich Israel einverleibt wurden. Verwaltungsmässig war Israel zum Zweck der Besteuerung im Innern von Salomo in 12 Gaue aufgegliedert worden; so war der staatliche Apparat und das Königtum allenthalben auch draussen in der Landschaft sehr real spürbar geworden. Salomo hatte seine Prachtbauten errichtet, und der Tempel war durch die Einbringung der Lade zu einem kultischen Zentrum Israels geworden. Ausserdem hatte Israel unter Salomo begonnen, weitreichende Handelsbeziehungen anzuknüpfen ; mit ihnen kam verfeinerte Lebensart ins Land. Israel begann als gleichberechtigtes Glied in die Reihe der vorderasiatischen Staaten einzurücken, und die Diplomatie begann ihre Fäden zu spinnen. Welch ein Wandel gegenüber den Zeiten der Debora und Gideons ! Und doch ist der entscheidende Faktor noch gar nicht genannt.

Die Aera Salomos war die Zeit einer typischen Aufklärung. Sie zeigt uns auf fast allen Lebensgebieten eine Emanzipation von den alten patriarchalischen Bindungen. Die Zeit der „primitiven Pansakralität" war endgültig zu Ende. Der Vorgang wäre schwer vorstellbar, wenn nicht in dem Herzen des damaligen Israel, dem amphiktyonischen Kultus, eine Krise, etwas wie eine Erschöpfung und Überalterung eingetreten wäre. Das Bild von der geistigen Stagnation und Verwilderung in Silo, das 1. Sam. 2 und 3 zeichnet, sagt genug. Aber fast noch deutlicher ist das Schweigen der Quellen über die Zerstörung von Silo. Der altgeheiligte Wallfahrtsort ist dahingesunken und hat offenbar keine ernstliche Lücke hinterlassen ! Das war dann auch die Zeit, da sich die alten, ehedem ehrfürchtig geglaubten ἱεροὶ λόγοι von den Heiligtümern lösten und Literatur wurden und beliebig als Bausteine in grosse Erzählungskompositionen eingeordnet werden konnten.

Ein Kapitel für sich ist das Einströmen der internationalen Weisheit. Sie ist gewiss auch im alten Israel zunächst vornehmlich als ein noch wesentlich untheologisches und standesgebundenes Bildungsideal aufgekommen, nämlich als eine Unterweisung des hauptstädtischen

Beamtennachwuchses im guten Benehmen, im rechten Reden und rechten Schweigen, über den rechten Umgang mit Freunden, mit Frauen und mit Geld. Aber auch naturkundliche Stoffe gehörten dazu. Wenn der Annalist von Salomo meldet, er habe von Bäumen, grossen Tieren, Fischen, Vögeln und Gewürm geredet, so ist dabei doch sicher sonderlich an die Gattung der Zahlensprüche zu denken, deren hohes Alter ausser Frage steht [72]. Sie zeigen erste Versuche, naturkundliche Besonderheiten und Rätsel begrifflich in Gruppen zu kategorisieren. Sie sind also Ausdruck eines ganz unmythologischen, vielmehr sachlich-naturkundlichen Verständniswillens. Aus ihnen spricht der sich seines Verstandes bewusst gewordene Mensch, der sich seiner Umwelt rational bemächtigt und versucht, sie begrifflich zu ordnen. Alles in allem wird man gerade die ältere Weisheit ausgesprochenermassen als ein Bildungsideal bezeichnen, das der Kultivierung des Individuums diente. Gewiss wird dieses Bildungsideal zuerst bei Hof und bei der Oberschicht der Hauptstadt eine Pflege gefunden haben, aber verschiedene Erwägungen führen doch zu der Annahme einer verhältnismässig frühen „Demokratisierung".

Die häufigste und eindringlichste Mahnung in der alten Weisheit gilt der Pflege des Wortes [73]. In wichtigen Augenblicken des Lebens wohlgesetzt und eindrucksvoll reden zu können, das galt vielleicht als das vornehmlichste Zeichen eines gebildeten Mannes. Gerade in dieser Kunst des Redens aber lassen soviele unserer Erzähler ihre handelnden Personen brillieren. Man weiss, wie virtuos der Verfasser der Thronnachfolgegeschichte den Gang des Geschehens durch eingelegte Reden dramatisiert; und das ist gerade auch die Technik so mancher der Erzählungen von heiligen Kriegen. Zwischen den Unterweisungen in der rechten Rhetorik in der Weisheit und der kunstvollen Rhetorik dieser Erzähler, die doch gewiss nicht alle Jerusalemer waren, muss ein enger Zusammenhang bestehen. Diese Rhetorik war ein hohes Kulturgut, das in breiten Schichten Israels Pflege fand. Sie ist weder formgeschichtlich, noch nach ihrer Topik (d. h. der Lehre von den Gemeinplätzen) zum Gegenstand unserer Forschung gemacht worden [74]. Und nun nehme man die

[72] Spr. 30, 15 ff. A. Alt, Die Weisheit Salomos, ThL Ztg 1951, 139 ff. (Kleine Schriften II, 90 ff.)

[73] Beispiele aus der älteren Weisheitsliteratur: Spr. 23, 9; 25, 9, 11, 15; 26, 4 f.; 27, 11; 29, 20.

[74] M. Buber hat an zwei Beispielen (2. Sam. 14, 13 ff.; 20, 16 ff.) die hohe Form solcher Reden höchst eindrucksvoll gezeigt. Kampf um Israel, 1933, 107 ff.

Schilderung hinzu, mit der der junge David dem König Saul als Page empfohlen wird, eine Schilderung, die freilich für die Zeit Sauls ein Anachronismus ist :

> Siehe, ich habe einen Sohn des Isai von Bethlehem gesehen, der versteht sich aufs Saitenspiel (יֹדֵעַ נָגֵן) er ist Grundbesitzer (גִּבּוֹר חָיִל), kriegstüchtig (אִישׁ מִלְחָמָה), redegewandt (נָבוֹן דָּבָר), schön von Gestalt (אִישׁ תֹּאַר) und Jahwe ist mit ihm (וַיהוָה עִמּוֹ).
> 1. Sam. 16, 18.

Hier haben wir die Kalokagathia des israelitischen jungen Mannes von gutem Stand. Voraussetzung dazu ist die Zugehörigkeit zu der Klasse der freien Grundbesitzer ; neben der Fertigkeit in musischen Künsten steht die kriegerische Ausbildung ; eine gute äussere Erscheinung muss ihn empfehlen, aber vor allem muss er die Kunst der Rede beherrschen. Das Letzte und Wichtigste freilich kann sich keiner aneignen ; es ist da, oder es ist nicht da : der Segen Jahwes. Der, der so gezeichnet wird, ist als ein junger Mann draussen in der judäischen Landschaft aufgewachsen ! Mag man zugeben, dass der Erzähler hier einen Sonderfall schildert, und dass er dementsprechend die Prädikate idealisierend steigert, so heisst das doch nicht, dass er willkürlich einen Masstab an Verhältnisse angelegt hätte, die daran grundsätzlich nicht gemessen werden durften.

Es geht uns hier um eine zureichende kulturgeschichtliche Erfassung und begriffliche Einordnung der Aera Salomos. Die Merkmale des neuen geistigen Lebens, die wir nur summarisch erwähnen konnten, waren : Aufklärung, Übernahme eines Bildungsideals, Kultivierung des Individuums, Pflege der Rhetorik, neue naturkundliche Interessen. Wir werden die damit inaugurierte geistige Epoche unter dem Begriff des salomonischen Humanismus immer noch am besten erfassen. Die äusseren Bedingungen, von denen eine verfeinerte Form geistigen Lebens abhängig zu sein pflegt — Friede, Wohlstand, ein gewisser internationaler Austausch — waren gegeben. Es wäre verwunderlich, wenn in Israel die Dinge anders gelaufen wären. Sagen wir „Humanismus", so schliesst das aber vor allem eine stark literarische Geschäftigkeit mit ein. Ohne diesen Faktor von einem Humanismus zu reden, wäre sinnlos. In dieser literarischen Produktivität waltet nun seltsam verschlungen Schöpfertum und Abhängigkeit. Auch der salomonische

Humanismus steht auf der Überlieferung einer alten ehrwürdigen Epoche, deren Gehalt und deren Gestaltung er — vielleicht ohne volles Bewusstsein seiner eigenen Andersartigkeit — schöpferisch erneuert. Diese geschichtliche Rückbeziehung auf ein „Altertum" ist für den Begriff des Humanismus geradezu konstituierend. Charakteristisch für seine Produktivität ist u. a. vor allem die Lösung von den alten sakralen Bindungen und die Darstellung des Humanum.

Das ist also das Phänomen, das zwischen den alten heiligen Kriegen und denen, die von ihnen erzählen, stand ! Die Erzählungen des Richterbuches und des ersten Samuelisbuches wird man also nicht als „Sagen" bezeichnen dürfen, viel eher schon als Novellistik, d. h. als eine sehr kultivierte Kunstprosa, die zweifellos mit viel altem Traditionsmaterial arbeitet, die aber ebenso frei das Geschehen ins Geistige hinaushebt und zugleich ins Persönlich-menschliche verlegt. Ein Symptom, wenn auch nur gelegentlich erkennbar, aber doch besonders charakteristisch für den vollzogenen geistigen Wandel, ist eine Neigung zum Empfindsamen. Die Erzähler vermögen zu rühren. Der Schluss der Erzählung von der Verwerfung Sauls (1. Sam. 15, 34b) und vollends die rührende Erzählung von David und Jonathan (1. Sam. 20) sind auf eine empfindsame Leserschaft hin gesprochen. Aber dieses so offenkundig vom salomonischen Humanismus herkommende Erzählertum ist von souveräner Freiheit in der Wahl und Beherrschung der verschiedensten Stilmittel. Die Skala geht von dem hohen strengen Stil einer menschlichen Tragödie (1. Sam. 15) bis hin zur Burleske (Nabaliade 1. Sam. 25 ; einzelne Simsonerzählungen). Es scheint uns wichtig, diesen geistigen Ort der Erzähler einigermassen bestimmt zu haben angesichts einer heute wieder um sich greifenden Primitivisierung und Mythologisierung dieser Stoffe. Es liegt also eine ganze Welt zwischen jenen wilden Kriegern mit ihren archaischen Bräuchen und Vorstellungen aus der israelitischen Frühzeit und der kultivierten und ausgesprochen geistigen Atmosphäre dieser Erzähler, die wirkliche heilige Kriege nie erlebt haben [75]. Im einzelnen bedarf es jetzt nur noch einiger charakteristischer Hinweise ; eine Analyse aller in Frage kommender Erzählungen würde viel zu weit führen.

---

[75] „Der Boden, den diese Berichte bieten, sieht fester aus, als er ist. Vermutlich war aber schon der Elohist auch nur ein Zivilist." Caspari aa0 123.

a) Die Erzählung von der Eroberung Jerichos (Jos. 6) ist in ihrer Jetztgestalt literarisch schwer überladen. Als besonders störend hat man seit je empfunden, dass eine Relation von einem sechsmaligen schweigenden Umzug und einem Kriegsgeschrei am siebenten Tag berichtet, eine andere aber von einem Posaunenblasen bei jedem Umzug. Ausserdem überschneiden sich in formgeschichtlicher Hinsicht in der Erzählung zwei Ätiologien : die Rahabätiologie (V. 25) und die verwunschene Wüstung Jericho (V. 26). Ob die Unstimmigkeiten in der Annahme eines Geflechts von parallel laufenden Zusammenhängen erklärt werden müssen [76], oder ob die Annahme von Zusätzen, die sich nach und nach aufgelagert haben, näher liegt [77], können wir hier auf sich beruhen lassen, weil die Züge, die wir herausheben, weder von Noth, noch von Eissfeldt als sinnentstellende Zuzätze beurteilt werden.

Die gegen Jericho Kämpfenden sind in der Erzählung durchweg und eindeutig die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. An keiner Stelle ist in dieser Hinsicht die Spur von irgendeiner Unstimmigkeit erhalten, wie doch so manche Richtererzählungen palimpsestartig hinter der generalisierenden Auffassung den begrenzteren Umfang des Geschehens erkennen liessen. Der Erzähler ist der Auffassung, dass „Israel" en bloc über den Jordan gezogen und dann gegen Jericho angetreten ist. Damit aber wird deutlich, dass sein Verhältnis zu den geschichtlichen Vorgängen selbst in jedem Fall ein sehr gebrochenes war. Die ferne Kunde, die seinem Bericht zugrunde liegt, hat wohl einen beträchtlichen Weg zurückgelegt und sich mannigfach gewandelt, bis sie von unserem Erzähler ihre Gestalt erhielt. Charakteristisch für diese Gestalt ist die starke und zweifellos geschichtsfremde Stilisierung des Ereignisses und die Zuspitzung auf das reine Wunder. Dieses Wunder ist absolut, ihm gegenüber hat keine menschliche Aktivität mehr Platz. Dass der Erzählung sehr alte Vorstellungen von magisch zauberhafter Einwirkung zugrunde liegen, wird mit Recht angenommen. Aber sicher ist, dass der Erzähler an solche Wirkungen nicht mehr denkt. Ja, es ist zu sagen, dass diese Auffassung der seinen geradewegs entgegensteht denn sie setzt ja doch wieder auf Seiten der Belagerer eine sehr kon-

[76] So Eissfeldt, Hexateuchsynopse z. St. ; anders Möhlenbrink 1938, 258 f.
[77] M. Noth, Kommentar z. St.

zentrierte Aktivität voraus. Für ihn aber ist Jahwes Handeln im Wunder schlechterdings autark. Offensichtlich steht der Erzähler unter dem Zwang eines starken theoretischen, — theologischen — Grundgedankens ; ihm will er anschaulichen Ausdruck geben [78]. Andererseits aber hat die Erzählung in ihrer strengen Beschränkung auf das Objektive des Geschehens einen entschieden altertümlichen Zug. Nirgends wird der subjektive Habitus der Kämpfer in irgendeiner Weise psychologisierend ins Blickfeld gezogen, wie das in vielen dieser stilisierenden Erzählungen tatsächlich geschieht. Auch die Bedeutung, die dem Banngebot beigemessen wird, ist altertümlich, denn von allen Elementen des alten heiligen Krieges ist dieses in der späteren Novellistik am frühesten abgestorben.

b) Einen wesentlich anderen Typ dieser Kriegsgeschichten vertritt die Erzählung von Gideons Sieg über die Midianiter (Ri. 7). Auch sie ist literarisch nicht ganz eben. Ob allerdings die Erwähnung der Fackeln und Krüge neben den Posaunen die Annahme einer Doppelheit des Erzählungsfadens zu rechtfertigen vermag, ist zweifelhaft. Als wirkliche Parallelen stehen sich doch nur V. 21 und 22 gegenüber. Die Erzählung ist nun schon deswegen anders zu beurteilen als die vorhergehende, weil sie keinerlei ätiologische Absichten hat ; sie ist eine geschichtliche Novelle und ist als solche absichtsloser als die ätiologisch orientierte Erzählung. Und ausserdem liegt das geschichtliche Ereignis dem Erzähler um Jahrhunderte näher als im Falle der Jerichogeschichte. Gerade deshalb aber fällt die Gleichheit der inneren Auffassung von dem Geschehen auf, die doch nur aus einem allgemeinen theologischen Grundverständnis heraus erklärbar ist, das diesen Erzählern und ihrer Zeit gemeinsam war. Auch hier wird die Annahme irgendeines menschlichen Synergismus sorgfältig abgewiesen. Die Kämpfer verharren bei ihrer Umzingelung des Lagers und geraten mit ihren seltsamen Gesten bis an die Grenze des Lächerlichen. Aber innerhalb des Raumes, den kein israelitischer Fuss betritt, wirkt allein Jahwe mit seinen Wundern. Dies ist offensichtlich eine schon stark theologisch stilisierte Auffassung. Die alten Krieger der Richterzeit glaubten gewiss nicht weniger an Jahwes Hilfe im heiligen Krieg und an seine Wunder, aber sie haben

---

[78] Die Erzählung Jos. 6 „erscheint als eine so klare und wohlüberlegte Relation, dass von alter Bardentechnik kaum etwas nachzuweisen sein dürfte", Caspari aa0 121.

dabei doch hart gekämpft. Sie kamen Jahwe „zu Hilfe", wie das Deboralied noch in grossartiger theologischer Unbekümmertheit sagt (Ri. 5, 23). Also hier erst bei diesen nachsalomonischen Novellisten stossen wir auf jene Auffassung, für die heiliger Krieg und das absolute Jahwewunder unabtrennbar zusammengehören, ja eigentlich ein und dasselbe sind.

Auf ein neues Moment gegenüber der Jerichogeschichte stossen wir aber in der Vorgeschichte des eigentlichen Wunders. Zwar kennt auch Jos. 6 eine retardierende, spannungsteigernde Vorbereitung des Wunders ; hier aber befasst sich die Vorgeschichte mit dem subjektiven Habitus der Kämpfer. Schon die Reflexion über den Selbstruhm verrät den Standort des Erzählers in einer etwas problematischen Übergangssituation ; für ihn und seine Hörer ist demnach doch die Möglichkeit eines ganz anderen, säkularen Verständnisses des Geschehens gegeben, eine Möglichkeit, die für die Kämpfer Gideons gewiss nicht bestand. Eine weitere Verlagerung des Interesses nach der Seite der subjektiv-menschlichen Einstellung bringt der Passus von der Ausscheidung der Furchtsamen und die Traumerzählung des Midianiters, die Gideon angesichts des grossen Paradoxons persönlich stärken und ihm Gewissheit geben soll. Hier ist also das Humanum und seine zaudernde oder gläubige Einstellung zu dem Jahwehandeln ins Blickfeld des Erzählers getreten und neben dem objektiven Wunder zu einem Problemkreis von eigenem Gewicht geworden. Dasjenige aber, das unsere Erzählung von den wirklichen heiligen Kriegen am deutlichsten trennt, ist am schwersten präzis zu fassen: Es ist der stark säkulare und unkultische Geist, der das Ganze durchwaltet. Wenn wir etwas von dem Wesen der alten sakralen Kriege glauben fassen zu können, so ist es das, dass jene kühle, fast aufgeklärte „protestantische" Atmosphäre ihrer primitiven Pansakralität fremd war. Dass unser Erzähler an der kultischen Bannung der Beute keinerlei Interesse zeigt, ist gewiss kein Zufall.

c) Die Erzählung vom Meerwunder (Ex. 14) ist fraglos aus Parallelrezensionen zusammengewoben. Die uns hier interessierenden Elemente gehen bei J und E ziemlich genau parallel. Die Erzählung ist zwar keine ätiologische, aber über den grossen Abstand des Erzählers von dem Geschehen selbst und die daraus zu ziehenden Folgerungen gilt das zu Jos. 6 Gesagte. Auch hier ist das Wunder schlechterdings autark. Ja, es ist schon ein ganzer Apparat von Wundern, der für Israels Heil aufgeboten wird. Statt zu führen, tritt beim Jahwisten die Wolkensäule

schützend an das Ende des Heeres ; ein Ostwind treibt das Meer zurück, Jahwe blickt auf das ägyptische Heer und bringt es in Verwirrung. Die Räder der Wagen werden geheimnisvoll gehemmt und am Ende verschlingt das Meer die Feinde. Für die Technik der Darstellung ist aber besonders die Häufung der Reden charakteristisch. Wir erfahren, was die Ägypter untereinander reden (V. 3, 5b, 25b), die angstvollen Bedenken der Israeliten (V. 11 f.), Moses tröstende Erwiderung (V. 13 f.) und endlich Jahwes Worte an Moses. Es versteht sich von selbst, dass durch diese Reden das Geschehen stark in eine geistige Ebene hinaus verlagert wird. Indessen geschieht das nicht auf Kosten der realen Dramatik ; es ist vielmehr etwas Zusätzliches, wie wir es denn hier mit Erzählern zu tun haben, die beliebig zwischen der Dramatik der äusseren Geschehnisse und der der seelischen Vorgänge hin- und herzugehen vermögen. Was diese seelische Dramatik anlangt, so ist es neu und kühn, dass der Erzähler Israel als furchtsam, ja als verzweifelnd und fast lästernd darstellt (Die Gideonerzählung hat die Furchtsamen als ungeeignete Partner ausgeschieden !). Dieses innere Versagen Israels ist natürlich ein sehr wirksames Kontrastmittel. Vor allem aber gibt es den Anlass, durch den Mund des Moses dem unmittelbar bevorstehenden wunderhaften Ereignis schon die Deutung vorauszuschicken :

> Fürchtet euch nicht, stellt euch hin, so werdet ihr die Hilfe Jahwes sehen, die er euch heute erweisen wird. Denn wie ihr die Ägypter heute sehet, so werdet ihr sie in alle Zukunft nicht mehr sehen. Jahwe wird für euch kämpfen ; ihr aber sollt stille sein.
> Ex. 14, 13b-14 (J).

Diese Rede ist in jeder Hinsicht programmatisch : Israel ist an dem Geschehen nur als Zuschauer beteiligt, es soll sich „hinstellen" und stille sein, d. h. furchtlos und ergeben das Wunder zur Kenntnis nehmen. Gerade um das zur-Kenntnis-nehmen geht es in diesen Erzählungen. Es ist doch eine ihrer Hauptabsichten, das wunderhafte Ereignis auch dem Leser in seiner Bedeutung bewusst zu machen. Eine starke theologische Reflexion steht als treibendes Element hinter diesen Erzählungen. Ein schönes Beispiel für das gleichmässige Interesse am Objektiven wie am Subjektiven, d. h. daran, dass Israel schliesslich auch subjektiv mit klarer Bewusstheit das Geschehen als Jahwewunder begriffen und angenommen hat, bieten die Schlussätze.

So rettete Jahwe Israel an diesem Tag aus der Hand der Ägypter... Und Israel sah die grosse Tat, die Jahwe an Ägypten getan hatte und das Volk fürchtete Jahwe und sie glaubten an Jahwe und seinen Knecht Moses. Ex. 14, 30 f. (J).

Wie ist hier die Situation verändert! Am alten heiligen Krieg konnten nur Gläubige teilnehmen. Mit ihrem Glauben trugen sie von Anfang bis zum Ende das Geschehen. Hier wirkt Jahwe das Wunder, und Israel glaubt hinterher. Neu ist endlich, dass der Erzähler sein Interesse auch auf das Humanum der Feinde ausdehnt. Auch ihre innere Einstellung, die Motive ihres Handelns und die Wirkung des Geschehens auf sie ist ihm zur Frage geworden. Es ist eigentlich ungewöhnlich, dass er das entscheidende Bekenntnis den untergehenden Feinden und nicht Israel in den Mund gelegt hat :

Wir wollen vor den Israeliten fliehen, denn Jahwe kämpft für sie gegen die Ägypter. Ex. 14, 25b (J).

d) Die Erzählung von Davids Kampf mit Goliath (1. Sam. 17) ist ohne Frage das Glanzstück in dieser Gruppe von vergeistigten Kriegserzählungen. In ihr werden wir alle die bisher festgestellten Charakteristika zu höchster Kunstform gesteigert vorfinden. Dass sie so, wie sie uns jetzt vorliegt, aus 2 Fassungen komponiert ist, die nicht ganz zueinander stimmen, darf als erwiesen gelten (A 17, 12-30 ; 55-18, 5. B 17, 1-11, (31), 32-54). Ihrem Alter nach lassen sich die beiden Fassungen nicht voneinander absetzen. Die Fassung A ist ziemlich weltlich, die religiösen Pointen sammeln sich in B, doch darf man daraus nicht grosse Schlüsse ziehen, denn der Höhepunkt des Kampfes ist uns in der Fassung A nicht erhalten. Gemeinsam ist beiden Fassungen die Verlagerung fast des ganzen Geschehens in den geistigen Raum der Reden. Die kombinierte Erzählung enthält jetzt 18 kürzere und längere direkte Reden ! Meisterhaft ist die immer wieder retardierende Darstellung vor dem Kampf, die Betonung der Unscheinbarkeit Davids und vor allem, wie in dem Satz des älteren Bruders dem sich ankündigenden Geschehen die Deutung gegeben wird, die dem Unglauben nahe liegt : Es ist Davids Übermut (זָדוֹן) (V. 28). In dem Gespräch mit Saul fällt endlich aus Davids Mund (V. 37a) der erste Hinweis auf Jahwe. Saul greift den Gedanken zwar auf (V. 37b), aber das Inter-

mezzo mit der Rüstung zeigt, dass auch er David nicht verstanden hat. Unmittelbar vor der grossen Wende im Kampf bringt auch unser Erzähler das programmatisch deutende Wort, das hier freilich schon fast zu einer Predigt ausgestaltet ist :

> Du bist zu mir gekommen mit Schwert, Speer und Spiess ; ich aber bin zu dir gekommen im Namen Jahwes, des Gottes der Schlachtenreihen Israels, die du verhöhnt hast [79]. Heute wird dich Jahwe in meine Hand geben ; ich werde dich erschlagen und dir den Kopf abhauen, auf dass alle Welt erkenne, dass Israel einen Gott hat. Und dies ganze Aufgebot wird erkennen, dass Jahwe nicht durch Schwert und Speer Sieg schafft, sondern der Kampf ist bei Jahwe ; er wird euch in unsere Hand geben.
>
> 1. Sam. 17, 45-47 [80].

Hier drängt sich noch einmal fast die ganze Ideologie des heiligen Kriegs zusammen. Aber wie tiefgreifend hat sich doch alles gewandelt! Jetzt sind heiliger Krieg und der Gebrauch von Waffen Gegensätze, die sich überhaupt ausschliessen, — eine Auffassung, die die Scharen unter Barak und Debora gewiss nicht begriffen hätten. Dass Goliath nun aber doch nicht unmittelbar durch ein Wunder von Jahwe besiegt ist, dass es dazu doch einer Schleuder bedarf, das ist eigentlich eine gewisse Inkonsequenz, zu der den Erzähler seine Aufklärung nötigt. Denn das ist nun überraschend, dass der Erzähler nach der programmatischen Rede kein Wunder berichtet, jedenfalls keines nach hergebrachter Auffassung. Das, was nach alter Auffassung ein undurchdringliches göttliches Geheimnis war und sich jeder Beschreibung entzog, das liegt hier realistisch und nüchtern beschrieben im Licht der Sonne (V. 48-50). Diese Entmythologisierung zeigt aber, wie sich unserm Erzähler die Dinge verschoben haben : für ihn ist das wunderhafte Ereignis selbst gar nicht der Höhepunkt in der Geschichte. Das entscheidende „Ereignis" ist vielmehr das bekenntnishafte Wort Davids. Und dieses Wort ist auf Israel hingesprochen, damit es glaubt. Ja, die Hilfe Jahwes zielt jetzt geradezu final auf den Glauben Israels ab (V. 47). Ehedem

---

[79] „Im Namen von" bedeutet schwerlich „im Auftrag von", sondern eher „als Eigentum", „unter der Hoheit von".

[80] Man kann fragen, ob nicht V. 46b β eine Parallele zu V. 47a ist. Auch der zweimalige Einsatz der Goliatrede in V. 43 und 44 ist verdächtig.

geschah sie ausschliesslich zur Befreiung Israels aus irgendeiner politischen Not. Die stark lehrhafte Zuspitzung des Ganzen ist offensichtlich. So konzentriert sich jetzt die rechte Einstellung und Auffassung vom heiligen Krieg paradigmatisch in einem Einzelnen, und dieser Einzige belehrt das ungläubige und furchtsame Israel. In diesen und anderen Zügen spiegelt sich der Zeitgeist, an den sich unser Erzähler wendet, deutlich genug [81]. Aber nicht nur der Zeit sind heilige Kriege schon sehr fremd geworden, auch das Verhältnis unseres Erzählers zu der alten Sache ist nur mehr ein literarisches und stark spiritualisierendes.

Die 4 skizzierten Erzählungen können als Typen einer sehr viel grösseren Zahl gelten, die bei manchen Verschiedenheiten im Einzelnen doch eine grosse Familie bilden. Die Sitze und die Träger dieser hohen Erzählungskultur kennen wir nicht ; wir können nur mit Sicherheit sagen, dass sie durch den salomonisch-nachsalomonischen Humanismus bestimmt ist. Die Abfolge der Typen von a-d wird man auch nicht unter allen Umständen im Sinne einer geschichtlichen „Entwicklung" verstehen, vielmehr sollte durch sie einfach der vorhandene weite Spielraum im Mass der Spiritualisierung angedeutet sein. Gemeinsam war allen die starke Heraushebung des Geschehens aus dem sakral-Kultischen. Wenn man bedenkt, dass der alte heilige Krieg ein kultischer Organismus von Riten und Bräuchen war, so kann man in diesen Erzählungen überhaupt nicht wirkliche Schilderungen von heiligen Kriegen sehen. Es handelt sich vielmehr um eine novellistisch-spiritualisierende Ausgestaltung einzelner Motive, die sich in der Tradition erhalten haben [82] Gerade das Unverständnis des archaisch-kultischen Charakters hat in diesen Erzählungen zu einer solchen Reduktion auf das allerdings

[81] So kann man z. B. darin, dass David in seiner grossen Rede von der Verhöhnung Israels (und nicht Jahwes) spricht, eine Verschiebung nach der Seite des Menschlichen hin erkennen. Auch der Schluss ist vielsagend : Die Erzählung endet nicht nach alter Weise mit dem objektiven Faktum des Sieges, sondern mit der Gründung der Freundschaft mit Jonatan.

[82] Die Verwendung dieser Motive beschränkte sich zur Zeit und in der Hand unserer Erzähler aber keineswegs nur auf wirkliche Kriegserzählungen. Sie waren von ihrem alten Sitz im Leben schon derart gelöst, dass sie auch in ganz andere Überlieferungsstoffe eingedrungen sind. Ein Beispiel dafür, wie so ein Motiv geradezu für die ganze Ausgestaltung einer alten Überlieferung bestimmend wurde, bietet die Kundschaftergeschichte, die weit ausladend das Thema Verzagtheit-Glaube variiert. Vgl. Nu. 14, 8-9, 11 (לא יאמינו).

entscheidende Moment der Heilstat Jahwes geführt. Wir sahen ferner, wie sich in dieser Erzählungsliteratur die Gleichsetzung des heiligen Krieges mit dem absoluten Jahwewunder, das jede menschliche Mitbeteiligung ausschliesst, durchgesetzt hat. Diese Auffassung ist also nicht „alt", sie wird uns bei Jesaia noch beschäftigen. Jenem Wunder gegenüber setzt aber der Erzähler nicht mehr eine naive gläubige Hinnahme voraus; wir spüren hinter den Erzählungen eine starke theologische Reflexion und das Bestreben, dem zweifelnden und furchtsamen Humanum das Wunder bewusst werden zu lassen. Insofern die Erzählungen so deutlich auf den Glauben und seine Stärkung abgestellt sind, wird man ihr eigentlich geschichtliches Interesse an der Verlebendigung einer grossen Vergangenheit für relativ gering halten müssen. Um so stärker ist ihr aktuell lehrhaftes und kerygmatisches Anliegen.

Der heilige Krieg in der Prophetie

Wir knüpfen an das Vorhergehende an, indem wir zunächst noch eine jener spiritualisierten Erzählungen von heiligen Kriegen behandeln, mit der es allerdings eine besondere Bewandtnis hat, um derentwillen sie von den anderen etwas abgerückt werden muss : die Erzählung von Sauls Amalekiterkrieg und seiner Verwerfung (1. Sam. 15). Die Frage der Stellung dieses Kapitals in der grossen literarischen Komposition des ersten Samuelisbuches berührt uns hier nicht ; es genügt die Feststellung, dass auch diese Erzählung ursprünglich einmal selbständig war. Literarisch ist sie nicht aus einem Guss ; sicher wird man V. 25-30a als eine sekundäre Wucherung zu beurteilen haben, die das Wort von der Reue Jahwes mildert (V. 29) [83]. Da uns hier vor allem die Auffassung des Erzählers von den Vorgängen viel mehr interessiert als die historischen Ereignisse selbst, kann auch die Frage der Historizität des Erzählten am Rande bleiben. Bedenken erheben sich da mancherlei : Heilige Kriegen waren Defensivkriege, entstanden immer in konkreten Notlagen und nicht aus derart historisch-theologischen Reflexionen,

[83] So Weiser ZaW 1936, 4. Andere scheiden V. 17-21, 24-26, 29 aus (Jepsen Nabi 105). Wieder anders Press ZaW 1938, 206.

wie sie in V. 2 angedeutet sind. Was Saul im tiefsten Süden strategisch zu suchen hatte, ist eine Frage für sich, die freilich nicht a limine negativ beantwortet werden muss ; aber die wenigen Ortsnamen können doch die Blässe der Schilderung nicht mildern [84]. Der Erzähler weiss offenbar nicht mehr viel Konkretes von den Amalekitern und am wenigsten von dem, was sich doch sonst in der Erinnerung am festesten zu erhalten pflegt, von der Schlacht selbst. Nun sind aber die Proportionen der Erzählung überhaupt merkwürdig. Sie berichtet von einem Krieg und seinem Nachspiel. Von dem Krieg wird in den ersten 9 Versen berichtet, von dem Nachspiel in den letzten 36 Versen ! Offensichtlich ist der Bericht von dem Krieg nur eine Art Exposition ; der Erzähler benötigt sie nur zur Konstruktion und inneren Motivation des Konfliktfalles. Was die Art der Darstellung selbst betrifft, so stammt sie aus der Feder eines Mannes, der, wie wir schon bei anderen Texten sahen, die ganze Dramatik in die Dialoge zu legen vermag und der, ohne das Theologische aus den Augen zu verlieren, den Leser auch die Tiefe der menschlichen Tragödie nacherleben lässt. Der Konfliktsfall selbst aber ist — mag Samuel geschichtlich gewesen sein, was er will — dargestellt als ein paradigmatischer Konflikt zwischen König und Prophet, und zwar entstanden an einer Forderung des heiligen Krieges. Es fällt ja unser Kapitel in der Gesellschaft ähnlicher Erzählungen schon formal durch eine Reihe prophetischer Stilformen auf, die ihm ein ganz spezifisches Gepräge geben, um dessentwillen es besonders genommen werden muss [85]. Man kann fragen, ob man die Erzählung angesichts des Logion in V. 22 f., das sie kunstvoll wie eine Fassung umgibt, nicht geradezu unter die Gattungen der Prophetenerzählungen zu rechnen hat. Das Logion selbst ist nach Art der „Diskussionsreden" stilisiert und es scheint sich auf ein aufgekommenes Problem zu beziehen. Damit wäre entschieden, was allerdings auch so schon nahe liegt, dass das Logion vor der Fassung unserer Erzählung eine Existenz für sich hatte, und dass es in einem etwas verallgemeinerten Sinn in den Erzählungszusammenhang eingeschmiedet wurde [86]. Man wird es also nicht Zug

[84] Bei dieser Art von Literatur wäre eine Entlehnung der Ortsnamen aus Gen. 25, 18 nicht undenkbar.

[85] יְהוָה שְׁלָחַנִי V. 1 ; כֹּה אָמַר יְהוָה V. 2 ; וַיְהִי דְבַר יְהוה אֶל V. 10.

[86] Anders Weiser aa0 10 f. V. 23b ist Prosa und stellt die Verbindung zwischen Spruch und Erzählung her.

um Zug und Wort für Wort exakt von dem her, was Saul getan und unterlassen hat, interpretieren dürfen, denn es fügt sich nur seinem allgemeinen Gefälle nach in den Erzählungszusammenhang. Eine Spannung mit diesem wird vor allem darin fühlbar, dass das, worin Saul ungehorsam geworden ist, die Bannung der Beute, ja auch eine kultische Forderung war [87]. Freilich unser Erzähler sieht sie kaum mehr als solche an, wie er ja überhaupt von dem sakralen Organismus des heiligen Krieges keine rechte Vorstellung mehr hat. Von dem ganzen Ritenkomplex ist ihm nur das Banngebot wichtig; das verabsolutiert er, und allein an ihm und seiner Missachtung hat er das Ganze seiner Erzählung aufgezogen. Das hängt mit der ganzen Tendenz der Erzählung zusammen, die die Vorgänge so stark ins Paradigmatische ausweitet. Das eigentlich historische Interesse des Erzählers ist offensichtlich gering, und man muss fragen, ob die Geschichte in ihren Einzelheiten etwas Wesentliches zum geschichtlichen Verständnis Sauls abwirft. Schon die Frage nach den Motiven seines Handelns bleibt einigermassen offen. Auch die Art, wie Samuel als Nabi aufgefasst ist, empfiehlt die Erzählung nicht als eine genuine Quelle zur Rekonstruktion des Verhältnisses Sauls zu dem geschichtlichen Samuel und der damaligen politisch-geschichtlichen Situation [88].

Aber in ihrem Hauptanliegen hat die Erzählung, wenn auch stark verallgemeinert, doch eine Erinnerung von überlegener Klarheit aufbewahrt : Das Königtum ist alsbald nach seinem Aufkommen mit den patriarchalischen Ordnungen des Jahweglaubens in einen heillosen Konflikt geraten. Und nach dem, was wir von der Entwicklung des Heerwesens wissen, ist es nur folgerichtig, dass dieser Konflikt zwischen dem alten Jahweglauben und dem Königtum zuerst im Bereich der Ordnungen des heiligen Krieges aufbrach. So ist also doch auch 1. Sam. 15 ein Dokument jener Krise, die das Ende der Richter- und den Anfang der Königszeit durchzieht. Der Erzähler nennt den Gegenspieler des Propheten Saul (und gelegentlich hinter Saul stehend: „das Volk"); was er meint, nennen wir Staat, jene junge politische Neubildung, in die sich Israel verpuppt hatte, noch bildungsfähig und zukunftsträchtig, aber schon in seinen Anfängen nicht mehr gewillt, sich allein von

[87] Vgl. Cornill ZaW 1915, 62.

[88] So etwa R. Kittel, Gestalten und Gedanken in Israel², 110 ff.; aber auch Weiser aa0 18 ff.; Press aa0 218 ff.

Jahwe das Gesetz seines Handelns vorschreiben zu lassen. Aber in diesem Kampf zweier Prinzipien, dessen radikale Schärfe unserer Erzählung voll bewusst ist, siegt Jahwe; sein Geschichtshandeln geht über Saul hinweg. Schon weiss Jahwe um den Gesalbten, „der besser ist" (V. 28). So paradigmatisch und theologisch grundsätzlich, wie er hier dargestellt ist, hat aber die Zeit Sauls diesen Konflikt schwerlich erlebt. Unsere Erzählung setzt eine weiträumige Erfahrung und eine verdichtende Reflexion über dieses Problem voraus. Der geistige Ort solcher Reflexionen und solcher Polemik war aber die prophetische Bewegung, aus der unsere Erzählung ja fraglos stammt. Wir haben hier also einen ersten Beweis dafür, dass sich die prophetische Bewegung auch als Wächterin der patriarchalischen Ordnung des heiligen Krieges wusste. Diese Erkenntnis lässt sich aber erheblich verbreitern.

Was mag zur Sprache gekommen sein, wenn die Prophetenjünger „vor Elisa sassen" ? [89] Wir kennen die bei ihnen gepflegten Jahwetraditionen nicht, weil sich ihr prophetisches Amt noch so selten im Wort, im Prophetenspruch ausspricht. Waren es schon die spezifisch-eschatologischen Vorstellungen, denen wir bei den Schriftpropheten begegnen, vom Tag Jahwes, von kosmischen und universalen geschichtlichen Katastrophen ? Das, was die Königsbücher von den Botschaften dieser Propheten erkennen lassen, spricht nicht dafür [90]. Aber was hätten wir für ein Bild von der Botschaft Jesaias, wenn uns nur die Legenden von Jes. 36-39 zur Verfügung stünden ? Ausserdem ist zu bedenken, dass die נְבִיאִים des 9. Jahrhunderts wohl schwerlich noch als eine wesentlich einheitliche Bewegung gelten können. Aber ein vitales Interesse an dem, was wir Politik nennen und von Zeit zu Zeit ein entscheidendes Eingreifen gehört zu den wesentlichen Charakteristika der nordisraelitischen Prophetie dieser früheren Zeit. Dabei betrachtet sie die geschichtlichen Vorgänge und Bewegungen des Gottesvolkes ausschliesslich unter dem Gesichtspunkt des Willens Jahwes, seines Wohl- oder Missfallens. Sich selbst aber hält sie dazu berufen, im Namen Jahwes von Fall zu Fall entscheidende Anstösse zum Handeln zu geben oder das, was Jahwe missfällig ist, zu verhindern. Da nun aber

[89] 2. Kön. 4, 38 ; 6, 1.

[90] Ausser dem Komplex der Elia- und Elisageschichten ergeben die Prophetenerzählungen 1. Kön. 13 ; 20 ; 22 ; 2. Kön. 1 ; 3 ; 9-11 einiges Material.

in jenen Zeiten das politische und das militärische Geschehen noch kaum getrennt waren, werden wir uns nicht wundern, diese Propheten auch unmittelbar innerhalb kriegerischer Geschehnisse anzutreffen [91]. Andererseits ist das doch nicht selbstverständlich, denn für die alte Ekstatikerbewegung lässt sich keinerlei Zusammenhang mit den heiligen Kriegen nachweisen. Ja, als die Charismatiker ihre Kriege führten, gab es in Israel ja noch gar keine נְבִיאִים. So handelt es sich also im 9. Jahrhundert offensichtlich um eine sekundäre Übernahme alter Jahwetraditionen. Jetzt werden die Propheten Träger und Sprecher von Überlieferungen, die im Volk schon fast erstorben waren. Wie sie etwa den Anstoss zu dem Feldzug Ahabs gegen Ramoth in Gilead gegeben haben, ist allbekannt [92]. Das ist also wirklich noch eine Ausrufung des heiligen Kriegs (קַדֵּשׁ מִלְחָמָה. Mi. 3, 5b). Aber damit haben sie doch nur die eine Funktion der alten Charismatiker übernommen ; die strategische Führung selbst lag dem König ob. Sehr anschaulich spiegelt sich diese gegenüber den alten Kriegen so veränderte Situation in jener kurzen Begegnung Ahabs mit einem anonymen Propheten :

> Und siehe, ein Prophet trat an Ahab, den König von Israel, heran und sprach : „So hat Jahwe gesprochen : Hast du diese grosse Menge gesehen ? Siehe, heute habe ich sie in deine Hand gegeben, damit du erkennst, dass ich Jahwe bin." Da fragte Ahab : „Durch wen ?" Er aber sagte : „So hat Jahwe gesprochen : Durch die Leute der Landvögte" בִּנְעָרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת. Er aber fragte : „Wer soll den Kampf eröffnen ?" Er aber sagte : „Du."
>
> 1. Kön. 20, 13 f.

Hier ist zunächst echtes altertümliches Prophetentum, das sich in einer bestimmten Lage mit sehr konkreten Weisungen an einen König wendet. Der Bescheid ergeht in direkter Jahwerede und geht ganz in der Terminologie und Begrifflichkeit der alten sakralen Kriegsvorstellung einher. Aber der zur Führung des Krieges Beauftragte ist kein Charismatiker, sondern eine königliche Beamtenschaft mit einer ihr beruflich unterstellten Truppe [93]. Welch ein Gemisch ! Es sind hier

---

[91] Vgl. 2. Kön. 3.

[92] 1. Kön. 22, 11 f., 16.

[93] Die שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת 1. Kön. 20, 14 f., 17, 19. In V. 19 werden sie von dem חֵיל unterschieden.

also 3 ursprünglich eigenständige Institutionen ineinander getreten : Prophetentum — Königtum (Berufsheer) — heiliger Krieg. Diese Spaltung der Funktionen — Aufruf zum Krieg durch den Propheten, Führung des Kriegs durch den König und seine Organe — war nun freilich gefährlich genug. War es denn denkbar, dass der Letztere sich wirklich von dem Ersteren das Gesetz des Handelns vorschreiben liess ? Musste nicht der von dem Propheten (günstigstenfalls !) in Bewegung gebrachte königlich-staatliche Apparat schliesslich doch nach dem ihm inhärenten Gesetz funktionieren ? Tatsächlich barg diese Teilung der Funktionen schon im Ansatz die Möglichkeit zu den schwersten Konflikten zwischen Königtum und Prophetentum in sich, und es ist wichtig, dass hier schon die eigentliche Wurzel dieses Konfliktes klar gesehen wird. Sie liegt nicht in einem besonders schwierig gelagerten Problem von „Prophet und Politik", sondern einzig darin, dass die Propheten zu Sprechern der alten Forderungen des heiligen Kriegs geworden sind. Indessen fürs Erste waren diese Konflikte noch leichterer Natur [94]. Das mag mit der Stärke des damaligen nordisraelitischen Königtums zusammenhängen und der Schwäche des damaligen Hofprophetentums, das — wenn überhaupt — dann nur in einiger Abhängigkeit von König und Staat seine ihm eigenen Funktionen zu wahren wusste.

Wie stark aber Prophetie und heiliger Krieg zusammengewachsen sind, zeigt besonders der alte Ruf.

> Mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und seine Reiter !
> 2. Kön. 2, 12 ; 13,14.

Die Annahme, dass dieses Wort nicht ursprünglich zu der Geschichte von Elias Himmelfahrt gehört habe, dass seine kriegerische Pointe einen viel spezielleren Sinnzusammenhang als Herkunft voraussetze, ist naheliegend ; eher entspricht dem schon der Zusammenhang der Elisaerzählung 1. Kön. 13, 14 ff. Doch ist alles Fragen nach der Herkunft des offenbar geflügelten Wortes müssig. Jedenfalls ist es ein polemisches Wort, eine sehr radikale Parole, die die elementarste Existenzfrage Israels betrifft. Sie muss aus Kreisen einer gewissen patriarchalischen Opposition gegen die Technisierung der Kriegsführung stammen. Schutz und Hilfe für Israel garantiert allein der Prophet. Nach dem אָבִי

[94] Ein solcher Konfliktsfall wird z. B. 1. Kön. 20, 25 ff. berichtet.

zu schliessen — אָב ist prophetischer Würdetitel — stammt das Wort unmittelbar aus prophetischen Kreisen und verrät das hohe Selbstbewusstsein dieser Bewegung [95]. Das, was sich also dem immerhin dunklen Wort entnehmen lässt, ist doch dies, dass die Prophetie des 9. Jahrhunderts nicht etwa nur als ein Organ irgendwelcher Belehrung — sei es der Gerichtsreden oder der Tröstung — galt, sondern sie war Garant des Schutzes Israels nach aussen hin ; sie rückt also mit ihrer Funktion genau an die Stelle, an der vor Zeiten die Institution des heiligen Krieges stand [96].

Der Schritt von der Prophetie des 9. zu der des 8. Jahrhunderts ist ein sehr grosser. Er ist so gross, dass man sogar versucht hat, den Zusammenhang zwischen dem Nabitum und den Schriftpropheten überhaupt zu durchschneiden [97]. Die weithin noch offenen Fragen der inneren Geschichte der prophetischen Bewegung liegen weit ausserhalb unserer Untersuchung ; sie können aber u. E. nur aufgehellt werden durch eine Erforschung und Abgrenzung der einzelnen Jahwetraditionen, deren Träger und Sprecher die Propheten da und dort geworden sind. In dieser Hinsicht wird hier nur ein sehr kleiner Sektor aus der vielgestaltigen Botschaft der Propheten in unser Gesichtsfeld treten. Wir greifen Texte Jesaias heraus, die im Zusammenhang mit den beiden schwersten Bedrohungen Jerusalems stehen, der im syrisch-ephraimitischen Krieg 734 und der durch Sanherib 701. Wie, d. h. in welcher Begrifflichkeit hat Jesaia Jahwes Verhältnis zu diesen Vorgängen ausgesprochen ? Ist seine Botschaft in irgendeiner Weise traditionsbestimmt ?

Der Abschnitt Jes. 7, 1-9 ist auch abgesehen von dem etwas problematischen Verhältnis des V. 1 zum Ganzen in formgeschichtlicher Hinsicht ein merkwürdig kompliziertes Gebilde. Zunächst ist er wegen seines erzählenden Charakters als eine der Prophetengeschichten anzusprechen; aber das Erzählerische ist hier doch nur äusserliche Umrahmung eines Prophetenspruches, dessen beide Glieder sich als „Mahnwort" (V. 4-6) und als „Verheissung" (V. 7-9) ganz deutlich voneinander abscheiden. Bei beiden Gliedern überrascht die beinahe barocke Form ; besonders das Mahnwort ist durch die Auflösung in die Prosa ungewöhn-

[95] 2. Kön. 6, 21.
[96] Über diese tiefgreifende Verschiebung vgl. auch Jepsen Nabi (1934) 186.
[97] A. Jepsen in seiner Monographie Nabi.

lich breit geraten. Aber auch das Verheissungswort ist komplex ; man kann in ihm sachlich-dispositionell 3 Elemente feststellen: 1. das Nein Jahwes (V. 7), 2. die Begründung (V. 8-9a), 3. die applicatio ad hominem (V. 9b). Wir dürfen uns hier bei dem allbekannten Stoff auf das Grundsätzliche beschränken. Die knappe Exposition zeigt den König bei einer militärischen Inspektion ; er ist tätig und zugleich in Furcht. Demgegenüber Jesaia : er soll sich nicht fürchten und nichts tun.

> Gib acht ! Sei still und ohne Furcht ; dein Herz darf nicht verzagen.

Der erste Imperativ (הִשָּׁמֶר) ist wohl als ein allgemeiner Anruf zur Wachsamkeit zu verstehen, aber doch schon stark negativ, d. h. Einhalt gebietend. Wenn nun aber Jesaia im Auftrage Jahwes gebietet, still zu sein und sich nicht zu fürchten, so kann das doch nur den Sinn haben, dass der Prophet diesen Krieg als einen heiligen Krieg für Jahwe ausruft. In diesem Fall gelten für die, die auf Jahwes Seite stehen, besondere Regeln, und die wichtigste, aber auch schwerste ist die jener Passivität. Als völlig inhaltsgleich hat man seit je das allerdings in wesentlich späterer Zeit gesprochene Jesaiawort herangezogen :

> Durch Umkehr und Ruhehalten werdet ihr errettet ; im Stillesein und Vertrauen liegt eure Stärke. Aber ihr habt nicht gewollt ; ihr spracht : Nein, auf Rossen wollen wir fliehen... Jes. 30, 15.

Der Sinn der Imperfekta in dem Gottesspruch ist schwerlich mit Luther und anderen einseitig potentiell („würdet ihr...") wiederzugeben, noch weniger ist er mit Procksch ein imperativischer („suchet Heil !"). Jesaia weist vielmehr darauf hin, wo Jerusalems Hilfe und Rettung tatsächlich liegt, gleichgültig, ob sie nun wahrgenommen wird oder nicht. Wieder handelt es sich um das elementare politische Existenzproblem und wieder ist der Gegensatz ein radikaler : Stärke — das Wort גְּבוּרָה bedeutet hier ausgesprochen die kriegerische Kraft — liegt nicht in Rossen, sondern im „Ruhehalten". So stellt Jahwe im exklusiven Sinn die Vertrauensfrage ; בְּטָחָה ist ja nur ein anderes Wort für das, was Jes. 7, 9 תַּאֲמִין genannt ist. Es bedarf nun wohl keines längeren Beweises, dass Jesaia in der Notlage des syrisch-ephraimitischen Krieges und auch sonst gelegentlich die alten Ordnungen des heiligen Krieges aktualisiert hat. Jahwe handeln zu lassen, ihm sich anzu-

vertrauen und sich nicht zu fürchten, das waren doch die Motive, auf die wir in den alten Erzählungen immer wieder stiessen. Die Art, wie für Jesaia Jahwes Handeln jede menschlich-kriegerische Mitbeteiligung schlechthin ausschliesst, zeigt nun aber deutlich, dass Jesaia doch nicht wirklich die Auffassung der alten Zeit erneuert, denn sie kannte ja, wie wir sahen, jenen Gegensatz von göttlichem und menschlichem Handeln noch nicht. Wir sehen vielmehr Jesaia ziemlich genau jene Auffassung vertreten, die wir bei den späteren Novellisten variiert fanden. Auch bei Jesaia bezieht sich der Glaube auf das absolute Jahwewunder. So ist doch die Parallelität in der Auffassung in Jes. 7 einerseits und der Erzählung Ex. 14 auffallend. Man erinnere sich nur der programmatischen Rede des Mose, sich nicht zu fürchten, still zu sein (הַחֲרִישׁוּן) und sich der Hilfe Jahwes gewärtig zu halten (Ex. 14, 13b-14). Und dann ist auch hier von dem Glauben an Jahwe die Rede gewesen (Ex. 14, 31). Hier besteht ein besonderer Zusammenhang, der freilich nicht im Sinne eines literarischen, aber allerdings auch nicht nur im Sinne eines nur „ideengeschichtlichen" Abhängigkeitsverhältnisses zu erklären ist. Hier ist ein deutlich umrissener Traditionsstrom, der noch in den verhältnismässig spät auftretenden Propheten mit überraschender Kraft und Lebendigkeit aufbricht. Andererseits ist der Unterschied offenkundig : Dort ein Erzähler, der erbaulich belehrt ; hier ein Prophet, der in realer Bedrängnis durch den Ruf zum Glauben dem Wunder den Weg bereiten will.

Der Ring zwischen Ex. 14 und Jes. 7 schlösse sich ganz, wenn sich auch zu dem Element in der Moserede eine Entsprechung fände, das wir noch nicht zum Vergleich herangezogen haben. Mose hatte geboten :

> Stellet euch hin, so werdet ihr die Hilfe Jahwes sehen. Ex. 14, 13.

Wir ziehen nun den Text Jes. 22 heran, der nach einmütigem Urteil aus der Zeit nach Sanheribs Abzug stammt und begnügen uns mit einem Ausschnitt.

> An jenem Tag blicktest du nach dem Rüstzeug im Waldhaus ; nach den Mauerrissen in der Davidstadt, denn ihrer waren viele, saht ihr. Und ihr sammeltet die Wasser des unteren Teichs ... und zwischen den Mauern machtet ihr ein Becken für das Wasser des alten Teichs. Aber ihr blicktet nicht auf den, der es tat ; den, der es von fernher bereitet hat, saht ihr nicht. Jes. 22, 8b-11.

Was ist alles getan worden in Jerusalem; aber das eine, das nottat, ist nicht geschehen! Was aber versteht Jesaia unter dem „auf Jahwe sehen" ? Es ist unter allen Umständen anzunehmen, dass der Ausdruck nur für unsere Ohren so blass und allgemein klingt, dass Jesaia etwas sehr Spezielles damit gemeint hat. Eine Verbindung mit dem kultischen Terminus „Gott schauen" kommt gewiss nicht in Frage. Der Ausdruck bezieht sich auf das Geschichtshandeln Jahwes. Aber auch das ist noch zu allgemein, denn inwiefern kann man Jahwe darin „sehen" ? Wie verborgen ist gerade nach Jesaia Jahwe in seinem Geschichtshandeln! Dass der Ausdruck „auf Jahwe schauen" einen ganz bestimmt umrissenen Sinn hat, zeigt eine sehr ähnliche Stelle, von der nur die Herkunft aus der späteren Zeit Jesaias sicher ist [98].

> Weh denen, die nach Ägypten hinabziehen um Hilfe, die sich auf Rosse verlassen und vertrauen auf Streitwagen, weil ihrer viele sind, und auf Reiter, weil sie sehr zahlreich sind, aber auf den Heiligen Israels nicht schauen und Jahwe nicht befragen... Aber Ägypten ist Mensch und nicht Gott, seine Rosse sind Fleisch und nicht Geist. Jes. 31, 1, 3.

Wieder ist Jerusalem in grosser Gefahr; Sanherib operiert vielleicht schon in Palästina, und wieder steht Jesaia in der gewiss allgemein diskutierten Frage, was muss geschehen ? grundsätzlich gegen jede Rüstungs- oder Bündnispolitik. Und auch hier anstatt aller falschen Aktivität und alles falschen Vertrauens das „Schauen auf Jahwe" und das Befragen Jahwes. In Kriegsnot Jahwe zu befragen war aber mehr als nur Einholung eines Orakels über den Ausgang ; es war die Anfrage, ob Jahwe sich an dem Kampf beteiligen, ja ob er ihn führen wolle oder nicht. „Auf Jahwe schauen" bedeutet dann, sich in voller Erwartung auf sein Kommen und seine Tat einstellen. Das allein wäre Jerusalems Aufgabe : Jahwe zu erwarten und seiner Rettungstat zuzusehen [99]. So

[98] Der Spruch gehört in die Zeit der Aufstandsbewegung syrischer und palästinischer Staaten gegen Sanherib, die durch Ägypten und ein ägyptisch-äthiopisches Corps unterstützt wurde ; terminus a quo 705, ad quem Schlacht bei Elteke 701.

[99] Wie fest das Motiv des Sichhinstellens und Schauens auf Jahwes Heil zu dieser Auffassung vom heiligen Krieg gehört, zeigt 2. Chron. 20, 17 (s. u. S. 81). — Bei Jesaja wird der Vorwurf, nicht auf Jahwes Werk geschaut und sein Tun nicht gesehen zu haben noch ein drittes mal erhoben : Jes. 5, 12. Es ist möglich, dass die Situation, in die er gesprochen ist, und die wir in diesem Fall nicht mehr erkennen können, eine ähnliche war wie die von Jes. 22 und 31, 1. Jes. 17, 7 ist schwerlich von Jesaja.

entspricht Jesaias Vorstellung vom heiligen Krieg doch auch in diesem Zug ziemlich genau der Darstellung von Ex. 14, 13 f. Nun geht aber der Prophetenspruch in der ganzen Begrifflichkeit des heiligen Krieges einher ; er ist allerdings in seiner zweiten Hälfte (V. 4-5) etwas versehrt und in jedem Fall nur durch Emendationen wieder herzustellen [100]. Das Wort enthält Heil für den Zion, aber Unheil für die, die sich in falschem Vertrauen wiegen. Jahwe wird sich selbst aufmachen und wie bei den alten heiligen Kriegen zum Kampf herabsteigen :

> Jahwe Zebaoth wird herabsteigen zur Heerfahrt (לִצְבֹּא) auf den Berg Zion und seinen Hügel, und er wird beschirmen, erretten, verschonen und befreien. Jes. 31, 4 [101].

Die Stelle ist uns deshalb so wichtig, weil wir hier einmal genauer sehen können, wie sich Jesaia in concreto die Rettung Jerusalems durch Jahwe vorgestellt hat, und wie sie sich nach Jesaia auch im syrisch-ephraimitischen Krieg ereignet hätte, wenn Ahas geglaubt hätte.

Zuletzt noch ein Wort über den viel zitierten, aber noch nicht befriedigend gedeuteten V. 3. Was bedeutet in diesem Zusammenhang die Feststellung, dass Ägyptens Rosse „Fleisch und nicht Geist" seien? Der Begriff רוּחַ spielt bekanntlich bei den vorexilischen Schriftpropheten eine sehr geringe Rolle ; die Stelle Jes. 31, 3 ist also sehr exponiert und muss einen besonderen Sinn haben. Dass Jesaia an die „Geistesmacht der Wahrheit, Lauterkeit, Gerechtigkeit" denke, dass der Gegensatz Fleisch — Geist ein ethischer sei, will nicht einleuchten [102]. Aber auch die Deutung des Gegensatzes in mehr spekulativem Sinn : unvergänglich — kreatürlich ist viel zu allgemein, ganz abgesehen davon, dass der Gegensatz : Zeitlichkeit — Ewigkeit der Argumentation der Propheten sehr fern liegt[103]. Nachdem der ganze Abschnitt so durch-

---

[100] Man wird daran festhalten müssen, dass Jes. 31, 1-5 eine Einheit ist V. 1-3 Scheltrede, V. 4-5 Gottesspruch (allerdings in dritter Person stilisiert). Aber die präteritale Auffassung von וַיָּבֹא (V. 2) wird nicht zu halten sein.

[101] Das zweimalige עַל in V. 4 kann unter keinen Umständen im Sinne von „wider", „gegen" aufgefasst werden (gegen Procksch) „Der Zion ist nicht Jahwes Beute sondern sein Besitz" (Duhm z. St.).

[102] W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, II, 25. A. Jepsen, Nabi, 25 denkt an den „Gegensatz von Fleisch und Lebenskraft".

[103] P. Volz, Der Geist Gottes im Alten Testaments und Judentum 1910, 49. Gesenius-Buhl 17 s. V. בָּשָׂר

zogen ist von der Vorstellung des heiligen Krieges, muss רוּחַ hier das Charisma bedeuten. Wir sahen ja genugsam, welche entscheidende Rolle bei der Eröffnung und Führung der heiligen Kriege dem Charisma zufiel. Dies also ist Jesaias Meinung : das Charisma, dem allein in solchem Krieg der Sieg sicher ist, fehlt den Ägyptern. Diese Hilfe, auf die sich Juda stützt, ist schwach (בָּשָׂר). Wer aber ist der Träger dieses Charismas ? An einen charismatischen Führer, wie sie in den Zeiten der Richter auftraten, denkt Jesaia nicht mehr und noch weniger an Ahas oder Hiskia. Er selbst, der Prophet, ist der Charismatiker, und mit diesem Selbstbewusstsein steht Jesaia genau in der Tradition des Elisawortes : „Mein Vater, Wagen Israels und seine Reiter." [104]

So dürfte — damit fassen wir zusammen — deutlich geworden sein, dass die alte Tradition des heiligen Krieges in dem Jesaia des 8. Jahrhunderts noch einmal einen mächtigen Sprecher gefunden hat. Es ist also gewiss nicht zutreffend, wenn Duhm zu Jes. 30, 15 bewundernd bemerkt, dass Jesaia mit diesem Wort „seiner Zeit um Jahrhunderte vorauseile" [105]. Im Gegenteil, wir sehen ihn anachronistisch genug auf eine alte Glaubenstradition zurückgreifen, deren Gültigkeit und Verbindlichkeit sich seine verweltlichten Zeitgenossen längst entwachsen glaubten. So aber fügt sich dieser Zug aufs beste in das Bild, das wir vom Prophetentum des 8. Jahrhunderts haben, ein, denn die Aktualisierung alter, längst nicht mehr für verbindlich gehaltener patriarchalischer Überlieferungen, wie z. B. der alter Rechtsordnungen, war ihre vornehmlichste Aufgabe. Damit ist zugleich gesagt, dass der Überlieferungskreis des heiligen Krieges natürlich kein Universalschlüssel zur Deutung Jesaias sein kann. Aber er stellt sich doch immer, wenn ihm Zeiten aussenpolitischer und kriegerischer Bedrohung dazu Anlass gaben, mit seiner Verkündigung in seine Nachfolge. Andererseits sind es doch gerade die Gedanken, die für besonders zentral und charakteristisch für Jesaia gelten, die dem Propheten von dieser Tradition her zugeflossen sind [106]. Von da her hatte er den Glaubensgedanken, von da her die Ablehnung von Rüstung und Bündnissen, von da her das Motiv des Schauens auf Jahwe und des Stillehaltens. Es ist wohl nicht zu viel gesagt, dass

[104] Sehr richtig interpretiert Duhm das וְלֹא רוּחִי von Jes. 30, 1 mit „nicht mit Zuziehung meines Propheten".

[105] B. Duhm, Jesaja[4] zu Jes. 30, 15 ff.

[106] Vgl. auch die Anspielungen auf den „Tag Midians" Jes. 9, 3 ; 10, 26.

Jesaia das gesamte universale Geschichtshandeln Jahwes — den מַעֲשֵׂה יְהוָה — in der Form des heiligen Krieges schaut, eines letzten, also eschatologischen Aufbruchs und Kampfes Jahwes um den Zion [107]. So liegen doch auch Weissagungen wie Jes. 17, 12 ff. von dem chaotischen Ansturm in der Abwehr der Völker oder die von dem letzten Sieg vor der Inthronisation des Gesalbten Jes. 9, 3 f. im nächsten Bereich dieser Gedanken. Andererseits ist doch auch deutlich, wie fern Jesaia mit dieser Aktualisierung der alten sakral-kultischen Welt der heiligen Kriege stand. Viel näher steht er der Auffassung jener humanisierten und theologisierten Erzählungen, sonderlich der Erzählung von Ex. 14. Auch Jesaia lehnt militärisches Handelm im heiligen Krieg überhaupt ab ; ja er radikalisiert die Tendenz, die schon in jenen Novellen den menschlichen Synergismus so offenkundig zurückgedrängt hatte. Neu ist ausserdem bei ihm die Verschmelzung jener alten Tradition mit seinen Gedanken von der Legitimität und Unverletzlichkeit des Zion, die ihrerseits einem ganz anderen Traditionsstrom entstammen, nämlich dem, der von der Nathanweissagung ausgelöst worden ist [108].

Es wäre schwerlich fruchtbar, wenn wir jetzt aus den Prophetenbüchern jede beiläufige Anspielung an die Vorstellung des heiligen Krieges registrieren wollten. Was wäre denn gewonnen, wenn wir da und dort einmal einen Anklang fänden, bei einer Diktion, die mit solch phänomenaler Lebendigkeit das Geschehen und die Bräuche einfach aller Lebensgebiete, der profanen wie der sakralen, widerspiegelt ? Die Frage kann nur lauten, ob auch die Botschaft anderer Propheten substantiell auf irgendeine Weise von dem Überlieferungskomplex des heiligen Krieges her bestimmt ist. Da zeigt denn schon eine oberflächliche Überschau, dass kein Prophet auch nur annähernd so stark im Schatten dieser Tradition stand, wie Jesaia. Die Gründe für diese

[107] Jes. 5, 12, 19 ; 10, 12.

[108] Eine eingehende Erörterung der Frage des heiligen Krieges bei Jesaja würde fast einer Monographie über diesen Propheten gleichkommen. Ohne das Material erschöpfen zu wollen, sei noch auf Jes. 30, 27-33 verweisen : Jahwes Kommen von Ferne, das Niederfallen seines Armes, das er „schauen lässt", „Feuerflamme, Platzregen und Hagelsteine" über die Völker, — die traditionsgeschichtliche Herkunft dieser Vorstellungselemente bedarf keiner weiteren Diskussion. Jes. 19, 1-3 schildert den „Gottesschrecken", der bei Jahwes Aufbruch über Ägypten und seine Götter kommt.

Tatsache sind uns nicht zureichend erkennbar. Bei Amos könnte man ja sagen, dass ihn weder die äussere Geschichte noch die Themen seiner Botschaft in irgendeine aktuelle Nähe zu diesem traditionellen Vorstellungskreis gebracht haben. Doch wird diese Auskunft schwerlich genügen. Hören wir nur die letzte Gerichtsansage in der Israelstrophe seines Völkergedichts :

> ... da wird dem Leichtbewaffneten die Flucht vergehen und dem Starken die Kraft nicht helfen, der Held wird sein Leben nicht retten und der Bogenschütze nicht standhalten, der Leichtbewaffnete wird sich zu Fuss nicht retten und der Reiter wird sein Leben nicht retten, und wer unter den Helden beherzt ist, der wird an jenem Tag nackt entfliehen, spricht Jahwe. Am. 2, 14-16.

Schon Sellin hat erkannt, dass Amos hier einen „Gottesschrecken" schildert [109]. Ja, wir haben hier wohl die ausführlichste Beschreibung dieses seltsamen Phänomens : Durch einen rätselhaften Stoss von untenher befällt die Kämpfer eine geheimnisvolle Lähmung, durch die alle bewährten und erlernten Kriegskünste ausser Kurs gesetzt werden. Amos sieht hier also — ganz ähnlich wie 5, 3 — das Gericht in Gestalt einer von Jahwe gewirkten kriegerischen Katastrophe auf Israel zukommen. Es ist vielleicht zu viel gesagt, dass sich hier Jahwe in einem heiligen Krieg gegen Israel wende, denn Amos verwendet zur Dramatisierung seiner Gerichtsschilderung wohl nur ein Motiv aus dem alten Traditionskomplex ; aber man wird doch sagen müssen, dass bei einer solchen Perspektive irgendeine positive Wiederaufnahme der Vorstellung vom heiligen Krieg für Amos unmöglich war.

Anders ist das bei Micha. Die Einheiten in der zweiten Hälfte des 4. Kapitels von einander absugrenzen ist nicht ganz leicht. Es empfiehlt sich aber, den uns interessierenden Abschnitt 4, 11-13 als eine Einheit für sich zu nehmen :

> Nun aber haben sich gegen dich versammelt viele Völker. Sie sagen : „Sie werde entweiht, dass sich unser Auge weide an Zion." Aber sie kennen nicht die Gedanken Jahwes und verstehen nicht seinen Ratschluss, dass er sie gebracht hat wie Garben zur Tenne. Auf! Drisch, Tochter Zion, denn deine Hörner mach ich eisern und

[109] Das Zwölfprophetenbuch 1. Hälfte z. St.

deine Hufe mache ich ehern, dass du viele Völker zermalmst. Dann wirst du Jahwe ihre Beute weihen [110] und ihren Besitz dem Herrn der Erde.

Der Abschnitt ist zweigeteilt : in V. 11 f. schildert der Prophet die endgeschichtliche Situation ; in V. 13 gibt Jahwe in direkter Anrede das Zeichen zum Aufbruch und zum kriegerischen Handeln. Die Frage der Echtheit, die für uns allerdings nicht von grossem Belang ist, kann nicht damit gegen Micha entschieden werden, dass man den Abschnitt als Nachahmung von Hes. 38 f. erklärt [111]. Die Erwartung eines fast apokalyptischen Völkeransturms gegen die Gottesstadt ist ein traditioneller eschatologischer Vorstellungskomplex, der gewiss auch zu Michas und Jesaias Zeiten schon seine Geschichte hatte (vgl. Jes. 8, 9 f.; 17, 12 ff. ; 29, 7). Eher könnte man fragen, ob für Micha angesichts seines katastrophalen Wortes über den Zion (Mi. 3, 12) die Gottesstadt eine solche endzeitliche Bedeutung haben konnte. Jedoch ist dieses exklusive Argumentieren von einer Stelle gegen die andere gefährlich, denn die Propheten reden nicht aus einem systematischen Lehrganzen heraus, sondern sie aktualisieren von Fall zu Fall die verschiedenartigsten eschatologischen Traditionen. Und das Wort von den Geschichtsgedanken Jahwes, von seinem „Ratschluss" führt doch in die nächste Nähe Jesaias. Der Gehalt des Schlusses ist von grosser Geschlossenheit und Wucht : Die Völker stürmen gegen den Zion an, wissen aber nicht, dass sie von Jahwe selbst dahin zu ihrem eigenen Verderben gesammelt sind, denn sie werden von Israel wie Garben von Rindern zertreten werden. Das Bild von dem Ausdreschen leitet hinüber zu dem Gedanken des schliesslichen Ertrags. Die Beute wird dann Jahwe geweiht werden. Micha scheint also die Überwindung der Völkerwelt in einem endzeitlichen heiligen Krieg zu erwarten, zu dessen Eröffnung Jahwe das Zeichen und die Kraft zum Siege gibt. Es liegen also hier zwei Vorstellungskreise ineinander. Beherrschend ist der von dem Ansturm der Völker und der Errettung durch Jahwe ; da hinein eingewoben ist aber die Vorstellung von einem eschaotologischen heiligen Krieg.

Von Mi. 4, 11-13 führt ein direkter Weg zu Hes. 38 f., denn die

[110] Es ist הַחֲרַמְתָּ zu lesen.

[111] Guthe bei Kautzsch [4] z. St.

Weissagung gegen Gog und Magog ist nichts anderes als eine barocke Ausstilisierung jenes Vorstellungskomplexes vom Ansturm chaotischer Völkermassen und ihrer Abwehr durch Jahwe. Diese Abwehr vollzieht sich folgendermassen :

> Wahrlich, an jenem Tage soll ein grosses Erdbeben über das ganze Land Israel kommen ; da sollen vor mir erbeben die Fische des Meeres und die Vögel unter dem Himmel, das Getier des Feldes und alles Gewürm, das auf der Erde kriecht, und alle Menschen, die auf den Erdboden sind, und die Berge sollen einstürzen ... und ich werde ‚alle Schrecken' wider ihn herbeirufen, ist der Spruch des Herren Jahwe, eines jeden Schwert soll gegen den andern gerichtet sein. Da will ich mit ihm rechten durch Pest und Blutvergiessen, durch hinwegschwemmenden Regen und Hagelsteine ... Hes. 38, 19-22 [112].

Hier sind sie doch fast alle beisammen, die traditionellen Motive des heiligen Krieges : der Gottesschrecken, das Erdbeben, Hagel vom Himmel und die mörderische Panik bei den Feinden. Man meint, Hesekiel habe 1. Sam. 14, 15-20 ausgeschrieben [113]. Aber so einfach und so literarisch wird man sich die Verwandtschaft nicht erklären dürfen. Wir haben es mit Motiven zu tun, die längst traditionsbestimmt sind, das zeigt eine Stelle bei Haggai, der auch nicht Hes. 38 ausgeschrieben hat :

> Ich werde den Himmel und die Erde erschüttern, die Throne der Königsreiche umstossen und die Macht der Völker vernichten ; ich werde die Wagen mit denen, die darauf fahren, umstossen ; hinsinken werden Rosse und ihre Reiter, — einer durch des anderen Schwert. Hag. 2, 21 f.

Dieses Logion, hier nur halb zitiert, überwölbt die ganze Botschaft dieses Propheten mit einer umfassenden messianisch- endgeschichtlichen Schau. Das traditionelle Motiv des Erdbebens ist hier wie schon bei Hesekiel ins Universale ausgeweitet. Streitwagen, Rosse und Reiter, —

---

[112] Das הָרֵי חֶרֶב in V. 21 ist sicher aus חֲרָדָה (LXX) verschrieben. Dass Jahwe über seine Berge das Schwert sendet, passt gar nicht recht und greift ausserdem dem folgenden „einer durch des andern Schwert" vor. Die Stelle ist mit Bertholet, Rothstein, H. Schmidt u. A. nach der LXX zu emendieren.

[113] s. o. S. 12.

sie haben sich offenbar zu einer Heerfahrt gegen Israel versammelt, — werden vernichtet, wobei sie, einer durch des andern Schwert, fallen. Auch hier klingt die Vorstellung eines endgeschichtlichen heiligen Krieges an. Von Micha 4 unterscheiden sich Hesekiel und Haggai nur darin, dass sie keine kriegerische Mitbeteiligung Israels kennen. Die Katastrophe wird durch Erdbeben und Gottesschrecken von Jahwe allein bewirkt.

Auch bei Sacharia finden sich ähnliche Klänge. Wenn der Prophet in der zu seiner Zeit in Jerusalem gewiss allenthalben diskutierten Frage des Mauerbaues den Verzicht auf jegliche Befestigung fordert, wenn er verkündet, dass Jahwe allein das neue Jerusalem schützen werde, so ist darin jenes zentralste Motiv der Vorstellung vom heiligen Krieg leicht zu erkennen. Hier hat freilich die alte Parole „nicht Rüstung, sondern Jahwe" eine Metamorphose erlitten, aber ihre Anwendung auf die Polis hat ja schon Jesaia programmatisch vollzogen. Neu ist hier die extreme Eschatologisierung. Wenn Jahwe selbst als Feuermauer die Gottesstadt schützt und in ihr in seiner doxa gegenwärtig ist, so bedeutet das den Abbruch aller bisherigen Verhältnisse und den Anbruch des Letzten und Endgiltigen. Dass bei Sacharia solche Traditionen lebendig sind, zeigt aber noch viel deutlicher jenes Logion, das mit anderen durch irgendein Missgeschick so störend den Zusammenhang der Leuchtervision zerreisst :

> Dies ist das Wort Jahwes an Serubabel : „Nicht durch Macht und nicht durch Kraft, sondern durch meinen Geist!" spricht Jahwe Zebaoth. Sach. 4, 6.

Der Spruch muss ohne Frage aus formalen wie inhaltlichen Gründen für sich genommen werden. Er hat offenbar mit der Angelegenheit des Tempelbaues nichts zu tun, vielmehr scheint er Bezug zu nehmen auf die Frage der Aufstellung einer Militärmacht, die im Zuge des Wiederaufbaues des noch schwer darniederliegenden Gemeinwesens aufgekommen sein mochte [114]. Das Logion wäre dann als ein „Diskussionswort" zu verstehen und stünde sachlich in engem Zusammenhang mit der Mauerbaufrage, denn eine Mauer muss schliesslich auch verteidigt werden. Seine Deutung ist damit gegeben : Der Gegensatz

[114] F. Horst, Die zwölf kleinen Propheten II. z. St.

von חִיל und רוּם ist derselbe wie der von בָּשָׂר und רוּם in Jes. 31, 3. Es muss alles Jahwe und seiner Initiative und seiner Ermächtigung anheimgestellt werden. Charisma, nicht menschliche Sicherung!

Sach. 4, 6 schliesst die Reihe der Logien, in denen Propheten die alte Tradition vom heiligen Krieg aktualisierend aufgreifen, volltönend ab; und man sieht, dass die alte Überlieferung auch in dem späten Sacharia noch mit geballter Kraft aufzustehen vermochte. Blickt man auf die angeführten Belege zurück, so sieht man sofort, dass es sich in ihnen nicht um Bezugnahmen auf eine wirklich im Volksleben noch wirksame Institution handelt, wie etwa bei den Institutionen des Rechtslebens oder des Opferkultus, deren reales Funktionieren den Propheten noch vor Augen war. Was wir in den hier kurz behandelten Prophetenworten fanden, waren Traditionselemente, die nach dem Aufhören der Institution zu konstituierenden Elementen des Jahweglaubens geworden waren, deren Verbindlichkeit und unverminderte Gültigkeit freilich den verweltlichten Zeitgenossen der Propheten sehr zweifelhaft geworden war. Übrigens wird auch von den Propheten nie der ganze Vorstellungskomplex vom heiligen Krieg erneuert; völlig dahingefallen ist die Gebundenheit an die kultisch-sakrale Sphäre. Keines der Opfer oder Riten tritt noch als Forderung vor die Hörer der Propheten. Es sind vielmehr die stark spiritualisierten zentralen Motive des Glaubens an die Autarkie der Hilfe Jahwes gegenüber aller menschlicher Betriebsamkeit, auf die sich die Wiederaufnahme dieser Traditionen durch die Propheten beschränkt. Es muss ausserdem gesagt werden, dass in dem Ganzen der prophetischen Verkündigung der heilige Krieg nicht mehr die einzige Form der Hilfe Jahwes für Israel schlechthin ist, sondern nur mehr eine, neben der andere Möglichkeiten der göttlichen Heilsverwirklichung stehen. Immerhin zeigt das polemische Wort von dem Propheten, der Israels Reiter und Wagen repräsentiert, dass sich die Prophetie fast als die Rechtsnachfolgerin der alten Institution des heiligen Krieges, jedenfalls als die Vollstreckerin des Erbes dieser Überlieferung bewusst war und darnach gehandelt hat. Ja, die Verschiebung ist derart, dass nun der Prophet mit seinem Charisma geradezu an die Stelle des Selbstschutzes durch Heeresmacht tritt. Überhaupt muss man bei Jesaia die vergeistigte Vorstellung vom heiligen Krieg als den einen Brennpunkt seiner ganzen Weissagung bezeichnen, neben dem die David-Zion-Hoffnung als der andere steht. Ungeklärt bleibt vorläufig

noch die Frage, wie es kommt, dass die alte Tradition bei dem einen Propheten so im Mittelpunkt stand, während andere Propheten sie gar nicht zu kennen scheinen.

Das Deuteronomium und der heilige Krieg

Das Deuteronomium ist im A. T. die weitaus reichste Quelle über Vorstellungen und Bräuche des heiligen Krieges. Es enthält als einziges Corpus nicht nur eine Reihe detaillierter normativer Ordnungen und Vorschriften über das Verhalten und Bräuche im Lager, vor der Schlacht usw. sondern es ist im merkwürdigen Unterschied vom Heiligkeitsgesetz oder dem Bundesbuch vom ersten bis zum letzten Kapitel durch und durch gesättigt von einer ausgesprochenen Kriegsideologie, deren Herkunft und theologischer Gehalt uns viel mehr zum Problem werden müsste. Alle Ansprachen und Gesetze ergehen im Deuteronomium an ein Israel, das sich ständig seiner Feinde bewusst ist ; dieser unverwandte Blick auf die Feinde, auf „die Völker", denen gegenüber Israel sich behaupten muss und behaupten wird, ist das hervorstechendste Charakteristikum des Deuteronomiums.

6, 18 : ... halten sollt ihr die Gebote Jahwes ..., dass du in das schöne Land kommst ... und es in Besitz nimmst, indem du alle deine Feinde vor dir her verjagst, wie Jahwe dir verheissen hat.

7, 1 f. : „Wenn Jahwe, dein Gott, dich in das Land bringt, dahin du nun ziehst, es zu besetzen und viele Völker vor dir her vertreibst ... und sie Jahwe, dein Gott, in deine Hände gibt, und sie schlägt, so sollst du an ihnen den Bann vollstrecken."

11, 23 ff. : „Wenn ihr dieses ganze Gesetz ... erfüllt ..., so wird Jahwe alle diese Völker vor euch her vertreiben, und ihr werdet Völker bezwingen, die grösser und stärker sind als ihr ... Niemand soll euch widerstehen können ; Schrecken und Furcht vor euch wird Jahwe, euer Gott, über das ganze Land, das ihr betretet, kommen lassen."

12, 29 : „Wenn Jahwe, dein Gott, die Völker ausrottet, zu denen du ziehen wirst, um sie zu bezwingen, und du sie bezwingst, um dich in ihrem Lande nieder zu lassen ..."

19, 1 : „Wenn Jahwe, dein Gott die Völker ausrottet, deren Land Jahwe, dein Gott, dir geben will, und du sie bezwingst ..."

20, 16 f. : „Doch in den Städten dieser Völker, die dir Jahwe, dein Gott zu eigen geben wird, sollst du nichts am Leben lassen, was Atem hat, sondern den Bann sollst du an ihm vollstrecken."

Vom Deuteronomium ist also jene Kriegsideologie ausgegangen, die durch die deuteronomistischen Bearbeitungen vieler historischer Bücher nahezu dem ganzen Alten Testament jenen Beisatz von kriegerischem Geist und programmatischer Unversöhnlichkeit gegeben hat, der vielfach so befremdend gewirkt hat.

Dass der Deuteronomiker in seinem Corpus allerlei gesetzliche Materialien einbezogen hat, die ihrerseits in wesentlich ältere Zeiten zurückreichen, und dass dadurch gelegentlich deutliche Spannungen zu seinen eigenen Vorstellungen und Absichen entstanden, ist bekannt. Weiterhin darf als erwiesen gelten, dass die alten normativen Überlieferungen vom Deuteronomiker in ausgesprochen paränetischer Stilisierung und homiletischer Auflockerung dargeboten werden [115]. Wie sehr es sich in Wahrheit um gepredigtes Gesetz handelt, zeigt das Lagergesetz.

10) „Wenn du gegen deine Feinde ein Lager beziehst, so hüte dich vor allem Ungehörigen. 11) Wenn einer unter dir ist, der infolge eines nächtlichen Begegnisses unrein geworden ist, so ... 13) Auch sollst du einen abseits gelegenen Ort ausserhalb des Lagers haben, an den du dich hinauszubegeben hast ..., 15) denn Jahwe, dein Gott, zieht inmitten deines Lagers einher (יִתְהַלֵּךְ), um dich zu schützen und dir deine Feinde preiszugeben ; darum soll dein Lager heilig sein, damit er nicht irgend etwas Widerliches an dir sehe und sich zurückziehe." Deut. 23, 10-15.

Der alte Überlieferungsstoff liegt offensichtlich in den Versen 11-14 vor ; er ist aber nun durch V. 10 und 15 allgemein paränetisch verklammert. Dabei ist es bemerkenswert, dass der alte Stoff offenbar einer solchen paränetischen Interpretation bedarf, wie sie in V. 15 gegeben wird. Hier wird zu einer Zeit gesprochen, die sich nicht mehr selbstverständlich an solche Ordnungen gebunden weiss, sondern die zu

[115] Deuteronomiumstudien [2], 7 ff.

einem Verständnis erst angeleitet werden muss. Merkwürdig ist übrigens, dass der Deuteronomiker, der so konsequent Jahwes Wohnen im Himmel betont, so dass er nicht einmal von einer persönlichen Gegenwart Jahwes am Kultort zu reden wagt, — hier von einem Einherziehen Jahwes im Lager spricht [116]. Man wird sagen müssen, dass ihn hier das Gewicht der alten überkommenen Vorstellung etwas von seiner eigenen theologischen Linie abgedrängt hat.

In dem Gesetz über die Städtebelagerung, Deut. 20, 10-18, und 19-20 hingegen kann sich kaum eine wirklich alte Ordnung des heiligen Kriegs erhalten haben, denn es lässt sich schwer vorstellen, dass es im Zuge alter heiliger Kriege auch zu Städtebelagerungen mit regelrechter Belagerungstechnik gekommen ist [117]. Jedenfalls widerspricht die stark humane Tendenz und besonders das Friedensangebot zu Beginn (V. 10) völlig dem Geist der alten Kriege. Endlich verrät sich in der rationalisierenden Motivierung des Banngebotes der Epigone : Die Bewohner der kanaanäischen Städte sind umzubringen, „dass sie euch nicht lehren alle ihre Greuel nachzuahmen" (V. 18). Wieder sehen wir, dass ein alter Ritus einer Interpretation bedarf. Hier führt der Deuteronomiker einen Gedanken ein, der den Alten völlig fremd war. Wir sahen, dass die alten heiligen Kriege lediglich zur defensiven Behauptung der äusseren Existenz der Jahweamphiktyonie geführt wurden und sich keineswegs gegen den Kultus und den Glauben der Feinde richteten [118]. Das ist nun ein wirklich entscheidender Wandel, dass der Deuteronomiker die heiligen Kriege vornehmlich als Religionskriege auffasst ; in ihnen wendet sich Israel offensiv gegen den mit dem Jahweglauben unvereinbaren kanaanäischen Kultus.

> 1) „Wenn du gegen deinen Feind in den Krieg ziehst, und siehst Rosse und Wagen, ein Kriegsvolk, das dir an Zahl überlegen ist, so sollst du dich nicht vor ihnen fürchten, denn Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat, ist mit dir. 2) *Und wenn ihr zum Kampf ausrückt, so trete der Priester vor und rede zum Kriegsvolk* 3) *und spreche zu ihnen : „Höre Israel, ihr steht jetzt vor der Schlacht gegen eure Feinde. Euer Herz verzage nicht, fürchtet*

[116] Jahwes Wohnen im Himmel Deut. 26, 15 ; 1. Kön. 8, 30, 32, 34, 36, 39, 43, 45, 49. Vgl. besonders Deut. 4, 36 mit Ex. 19, 11, 18, 20.

[117] V. 20 denkt an Belagerungsmaschinen ; vgl. die Annalennotiz 2. Chron. 26, 15.

[118] s. o. S. 32.

euch nicht, und erschreckt nicht vor ihnen, 4) denn Jahwe, euer Gott, ist es, der mit euch zieht, für euch mit euren Feinden zu streiten, um euch zu erretten." 5) Und es sollen die Amtleute zum Kriegsvolk folgendermassen sprechen : „Wer ein neues Haus gebaut und noch nicht eingeweiht hat, der trete ab und kehre heim in sein Haus, dass er nicht im Kampf umkomme und ein anderer es einweihe. 6) Wer einen Weinberg gepflanzt hat und noch nicht in Benutzung genommen hat, der trete ab und kehre heim in sein Haus, dass er nicht im Kampf umkomme und ein anderer ihn in Benutzung nehme. 7) Wer sich mit einem Weibe verlobt und es noch nicht heimgeführt hat, der trete ab und kehre heim in sein Haus, dass er nicht umkomme und ein anderer es heimführe. 8) *Und weiter sollen die Amtleute zum Kriegsvolk reden und sagen ; „Wer sich fürchtet und verzagten Herzens ist, der trete ab und kehre heim in sein Haus, damit er nicht auch das Herz seiner Kameraden ebenso mutlos mache.*" 9) Wenn dann die Amtleute ihre Ansprache an das Kriegsvolk beendet haben, soll man die Truppenführer an die Spitze des Kriegsvolks stellen. Deut. 20, 1-9.

Über die literarische Schichtung dieser Verordnung herrscht Klarheit [119]. Offensichtlich ist die in pluralischer Rede stilisierte Ansprache des Priesters in V. 2-4 sekundär in den Zusammenhang eingeschoben. Aber auch der V. 8, die Ausscheidung der Mutlosen durch die Amtleute, sieht sehr wie ein Zusatz aus, weil er noch einmal neu als eine Anrede der Amtleute an das Kriegsvolk eingeführt ist (V. 8a). Wir haben also in dem Abschnitt zunächst ein typisches Beispiel dafür, wie der Deuteronomiker alte Ordnungen durch eine paränetische Verklammerung (V. 1) aktualisiert. Dass in der Rede der Amtleute wirklich altes Brauchtum vorliegt, zeigt zunächst die vergleichende Religionsgeschichte [120]. Die Rede befasst sich ganz sachlich mit lauter objektiven rituellen Dingen ; ihr fehlt gerade das charakteristisch Deuteronomische, jene Wendung ins Subjektive, jene Tendenz der Verinnerlichung und jenes Bestreben, das Kultisch-Rituelle durch Interpretation einsichtig zu

[119] Steuernagel, Kommentar [2] z. St.

[120] Schwally aa0 passim. Die Einrichtung von „Amtleuten" (שֹׁטְרִים) kannte natürlich die alte Zeit nicht. Sie waren eine königliche Behörde, der die Aushebung der Heerbannangehörigen oblag E. Junge aa0 48 ff.

machen. Darin gerade und nicht nur durch das oben genannte formale Kriterium verrät sich der V. 8 als typisch deuteronomisch, denn er ergänzt die Rede der Amtleute durch eine Frage nach dem subjektiv-seelischen Habitus der Krieger. Und ausserdem gibt er eine einsichtige Erklärung dafür, weshalb die Ausscheidung der Mutlosen notwendig ist. Dass der rationalisierende Hinweis auf die Gefahr der Ansteckung durch den Mutlosen den alten Sinn der Riten garnicht trifft, ist eine Feststellung, die sich bei den Deutungen alter kultischer Bräuche im Deuteronomium auf Schritt und Tritt machen lässt [121].

So handelt also der Abschnitt in allen seinen Schichten vom heiligen Krieg ; die eingelegte Priesteransprache, also die jüngste, unterscheidet sich nur darin von dem älteren Traditionsgut, dass sie über das Ganze des bevorstehenden kriegerischen Geschehens reflektiert und es den Hörern bewusst machen will. Die Frage ist nun die, ob es sich bei der in V. 2-4 angeordneten priesterlichen Kriegsansprache um eine rein literarische Fiktion handelt, oder ob nicht auch hinter dieser Anordnung ein wirklich geübter Brauch steht. Der literarische Befund scheint dieser Annahme nicht günstig zu sein. Indessen ist zu fragen, ob etwas, das literarisch sekundär ist, auch in der Geschichte eine zweitrangige oder problematische Existenz haben muss. Sind doch schon die literarkritischen Urteile von den formgeschichtlichen zu trennen, denn selbst hinter späten und ausgesprochen theoretisierenden Texten sind wirklich geübte kultische Bräuche zum Vorschein gekommen [122].

Die priesterliche Kriegsansprache in Deut. 20, 2-4 steht weder ihrem Inhalt noch ihrer Form nach vereinzelt im Deuteronomium. In dem paränetischen Vorbau Deut. 6-11 finden sich mehrere Abschnitte, die sich auf's engste mit diesem Text berühren.

> Du wirst alle Völker vertilgen, die Jahwe, dein Gott dir preisgibt. Du sollst sie nicht schonen und ihren Göttern nicht dienen, sondern das würde dir ein Fallstrick sein. Solltest du bei dir sprechen : Diese Völker sind zahlreicher als ich, wie kann ich sie vertreiben, — fürchte dich nicht vor ihnen, gedenke doch daran,

---

[121] Seine Mutlosigkeit macht ihn doch in erster Linie der Gottheit missfällig. Vgl. die ähnliche Verschiebung in der Deutung des Banngebotes oben S. 70.

[122] Man denke an Deut. 31, 10-13 und den Brauch des Gesetzesvortrags am Laubhüttenfest A. Alt Ursprünge des israelitischen Rechts 62 ff. (Kleine Schriften I, 325 ff.)

was Jahwe, dein Gott, dem Pharao und ganz Ägypten angetan hat, die grossen Prüfungen, die du mit eigenen Augen gesehen hast, und die Zeichen und Wunder, die starke Hand und den ausgereckten Arm, mit dem dich Jahwe, dein Gott, herausgeführt hat. So wird Jahwe dein Gott mit all den Völkern verfahren, vor denen du dich fürchtest, auch die Niedergeschlagenheit wird Jahwe dein Gott gegen sie entsenden, bis die umgekommen sind, die übrig geblieben sind und sich vor dir verbergen. Lass dir nicht grauen vor ihnen, denn Jahwe, dein Gott, ist in deiner Mitte, ein grosser und furchtbarer Gott. Und Jahwe, dein Gott, wird diese Völker nach und nach vor dir vertreiben ; du kannst sie nicht schnell vernichten, sonst würden dir die wilden Tiere zu zahlreich werden. Jahwe, dein Gott, wird sie dir preisgeben, er wird eine grosse Panik verursachen (וְהָמַם מְהוּמָה), bis sie vernichtet sind, und er wird ihre Könige in deine Hand geben und ihren Namen wirst du unter dem Himmel austilgen. Keiner wird vor dir standhalten, bis du sie vernichtet hast. Die Bilder ihrer Götter sollt ihr mit Feuer verbrennen, nach dem Silber und Gold, das an ihnen ist, sollst du kein Verlangen haben und es dir nicht aneignen, dass es dir nicht zum Fallstrick werde, denn ein Greuel für Jahwe, deinen Gott, ist es. Und einen Greuel sollst du nicht in dein Haus bringen, dass du nicht gleich ihm dem Bann verfallest. (וְהָיִיתָ חֵרֶם). Mit Ekel und Abscheu sollst du es von dir weisen, denn es ist dem Bann verfallen. Deut. 7, 16-26.

Die gattungsgeschichtliche Analyse hat bisher — noch ist sie nicht vollständig durchgeführt — in dem paränetischen Vorbau des Deuteronomiums kleine predigtartige Einheiten ermittelt, genauer: paränetische Ansprachen der Lewiten, die als Mahnreden und als Segensverheissungen den Gesetzesvortrag umrahmt haben [123]. Unser hier vorgelegter Abschnitt will sich aber in diese gattungsgeschichtliche Kategorie durchaus nicht einfügen. Er ist eine Einheit für sich. Vorausgegangen war eine Segensverheissung (7, 12-15), und es folgt ihm eine neue Mahnrede (8, 1 ff.). Aber während wir in diesen umrahmenden Ab-

[123] A. Klostermann, Der Pentateuch NF 1907, 348 ; L. Köhler, Die hebräische Rechtsgemeinde (Jahresbericht der Universität Zürich 1930/31) 17 ff. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch BWANT 78, 23 ff.

schnitten eben jene Gesetzespredigten wiedererkennen, fehlt in 7, 16-26 jede Bezugnahme auf Jahwes Rechtswillen, auf das Gesetz, „das ich dir heute gebiete", völlig. Um so einseitiger werden hier die Glaubensgrundsätze des heiligen Krieges vorgetragen. Sich nicht fürchten — Jahwe streitet — er bringt einen Gottesschrecken über die Feinde — hüte dich vor dem Gebannten ! — ist in dieser Rede nicht der Vorstellungskreis des heiligen Krieges ziemlich vollständig umschritten ? Wenn dieser paränetische Abschnitt überhaupt auf einen Sitz im Leben hin befragt werden darf, so kann es sich nur um eine Ansprache im heiligen Krieg handeln. Und doch kann — selbst wenn wir diesen Brauch in so früher Zeit schon voraussetzen dürften — in der Richterzeit unmöglich so gesprochen worden sein. Wie hier bei den Zuhörern ein Problem vorausgesetzt wird, auf das sie seelsorgerlich angesprochen werden können (V. 17), und wie dann der Glaube aufgefordert wird, auf dem Umweg über die Erinnerung an geschichtliche Ereignisse sich zu stärken, das verrät deutlich die Geistigkeit einer vergleichsweise späten Zeit. Auch die Mahnung, in diesem bestimmten Fall dem Mitleid keinen Raum zu geben (V. 16) wäre damals vermutlich überflüssig gewesen.

Höre Israel, du wirst heute den Jordan überschreiten, um einzuziehen und Völker zu unterwerfen, die grösser und stärker sind als du, grosse Städte, die himmelhoch befestigt sind, ein grosses und hochgewachsenes Volk, die Enakiter, die du kennst, und von denen du gehört hast : Wer kann vor den Enakitern bestehen ? Aber du wirst heute erkennen, dass Jahwe, dein Gott, es ist, der vor dir herzieht, als verzehrendes Feuer. Er wird sie vernichten, er wird sie vor dir niederwerfen, dass du sie vertreibst und schnell vernichtest, wie es dir Jahwe verheissen hat. Denke nicht bei dir selbst, wenn Jahwe, dein Gott, sie vor dir verstösst, wegen meines Verdienstes hat mich Jahwe hereingeführt, um dieses Land in Besitz zu nehmen, wo doch Jahwe diese Völker um ihrer Bosheit willen vor dir vertreibt. Nicht wegen deines Verdienstes und deines lauteren Herzens kommst du herein, um ihr Land in Besitz zu nehmen, sondern wegen ihrer Bosheit vertreibt Jahwe, dein Gott, diese Völker vor dir, um das Wort wahr zu machen, das Jahwe deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen

hat. Wisse also, dass Jahwe, dein Gott, dir nicht um deines Verdienstes willen dies schöne Land zum Besitz gibt, denn du bist ein halstarriges Volk. Deut. 9, 1-6.

Auch auf diesen Abschnitt treffen die Beobachtungen, die wir zum vorigen gemacht haben, zu. Das von Mose gegebene Gesetz, die Frage des Gehorsams und die Verheissung von Segen im Falle des Gehorsams, liegen ganz ausserhalb seines Gesichtskreises. Dagegen bewegt er sich ganz in der Ideologie des heiligen Krieges. Aber was uns bewog, solche Gedanken trotzdem nicht für „alt" zu halten, das gilt hier womöglich in noch stärkerem Masse. Die Warnung vor Selbstruhm zeigt, dass der Redner durchaus mit der Möglichkeit eines sehr säkularen Verständnisses des Kriegsgeschehens rechnet. Bezeichnend ist auch, dass hinter der ganzen Reflexion ein Verständniswille, nämlich die Frage nach dem Grund der Vertreibung der Kanaanäer steht („nicht um deines Verdienstes, sondern um ihrer Bosheit willen").

„Jahwe, dein Gott, er wird vor dir vorüberziehen ; er wird diese Völker vor dir vertilgen, dass du sie bezwingst. (Josua wird vor dir hinübergehen, wie Jahwe geboten hat) und Jahwe wird mit ihnen verfahren, wie er mit Sichon und Og, den Königen der Amoriter, und ihrem Lande verfahren ist, die er vertilgt hat. Und wenn Jahwe sie euch preisgibt, so sollt ihr mit ihnen verfahren genau nach dem Gebot, das ich euch gegeben habe. Seid fest und stark, fürchtet euch nicht und lasst euch nicht vor ihnen grauen, denn Jahwe, dein Gott, ist es, der mit dir zieht ; er wird dich nicht fallen lassen und dich nicht verlassen." Und Mose rief den Josua und sprach zu ihm vor ganz Israel : „Sei fest und stark, denn du wirst das Volk in das Land ‚bringen', das ihnen zu geben Jahwe ihren Vätern zugeschworen hat, und du wirst es ihnen als Erbbesitz zuteilen. Aber Jahwe, er zieht vor dir her ; er wird mit dir sein ; er wird dich nicht fallen lassen und nicht verlassen. Fürchte dich nicht und erschrick nicht!" Deut. 31, 3-6, 7-8.

Über die Ähnlichkeit dieser beiden kleineren Texte mit den vorher angeführten braucht nichts mehr gesagt zu werden. Die Annahme, dass es sich hier nur um eine rein literarische Arbeit des Deuteronomikers handelt, reicht nicht aus, um diese immer wieder in den verschiedensten

Zusammenhängen auftauchenden Texte zureichend zu erklären. Unseres Erachtens muss man sie für „Formulare" von Ansprachen halten, für Exemplare einer Gattung, d. h. ein bestimmter Sitz im Leben muss hier die Form und die der Situation angemessene Phraseologie geschaffen haben. Die Frage ist nun die, ob in der Zeit des Deuteronomikers solche Bräuche, ja überhaupt eine solche Restauration der Ordnungen des heiligen Krieges wahrscheinlich gemacht werden kann.

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir in aller Kürze die Fragen der geschichtlich-politischen Geschehnisse und des Heerwesens wieder aufnehmen. Dass die Entwicklung in beiden Reichen zunächst auf der Linie eines immer weiteren Ausbaus des Berufskriegertums und des Festungswesens, d. h. im Sinne einer wachsenden Technisierung des Heerwesens unter Zurückdrängung des alten Heerbannes weitergehen musste, das wäre auch dann anzunehmen, wenn es sich nicht aus mancherlei quellenmässigen Belegen erhärten liesse [124]. Im Südreich haben — um nur das wichtigste zu nennen — Rehabeam, Asa, Amazja, Usia ihre Sorge der Befestigung zugewandt. Von Usia ist sogar die Konstruktion von Wurfmaschinen glaubwürdig berichtet [125]. Denken wir an die Ausrüstung dieser Festungen, so haben wir einen anschaulichen Kommentar zu Jesajas Klage : „ Sein (Judas) Land ist voller Rosse, ohne Ende seine Wagen." [126] Jesaja hat aber dann die grosse Katastrophe von 701 erlebt. Jerusalem hat kapituliert, der grösste Teil des Reiches Juda wurde von Sanherib, seinem philistäischen Versallen zugewiesen [127]. Dass die Söldner mit den Rossen und Streitwagen vom Assyrer weggenommen und seinem Heer eingegliedert wurden, darf als sicher angenommen werden [128]. Die Schwere dieser Katastrophe ist offensichtlich ; es wurde ja damit nichts geringeres als die ganze Entwicklung, die das Heerwesen seit David und Salomo genommen hatte, mit einem Schlag liquidiert. Und trotzdem sehen wir nach verhältnismässig kurzer Zeit Juda unter Josia wieder voll unter Waffen und

---

[124] 2. Chron. 11, 5b-10a ; 1. Kön. 15, 16-22 ; 2. Kön. 14, 22 ; 2. Chron. 26, 9, 15. Über die literarische Bewertung, der aus der Chronik entnommenen Belege vgl. M. Noth Überlieferungsgeschichtliche Studien, 140 f.

[125] 2. Chron. 26, 15.

[126] Jes. 2, 7.

[127] W. Rudolph, Sanherib in Palästina (PJB 1929) 29 ff. A. Alt, Nachwort über die territorialgeschichtliche Bedeutung von Sanheribs Eingriff in Palästina ebenda 80 ff.

[128] Beispiele für diese Praxis der Assyrer bei E. Junge aa0 25.

als beachtliche Militärmacht auf dem Plan. Wie war das möglich? Der Beantwortung dieser Frage hat sich die mehrfach angeführte Arbeit von E. Junge unterzogen. Dass das ausgeblutete Land mit seiner leeren Staatskasse ein neues schlagkräftiges Söldnerheer habe aufstellen können, ist kaum denkbar; auch fehlen dafür alle Anhaltspunkte in den Quellen. „Dann gab es aber doch wohl nur einen einzigen anderen Weg, trotz des Mangels an finanziellen Mitteln für das Reich Juda eine neue Werhmacht aufzubauen, nämlich den, ohne von aussen her anzuwerben und zu kaufen, sondern sie aus dem zu bauen, was das Land selbst bot. D. h. man musste die kriegsfähigen Männer des Landes zum Militärdienst heranziehen. Diesen konnte man von jedem Reichsangehörigen als eine Leistung für den Staat fordern und so ein genügend starkes und doch nicht kostspieliges Heer formen. Mit anderen Worten, man musste den in Vergessenheit geratenen Heerbann wieder zu neuem Leben erwecken." [129] Das Ergebnis dieser These, das als bewiesen gelten darf, gibt uns gerade das Stück an die Hand, mit dem der Kreis geschlossen werden kann. Denn die Institution des heiligen Krieges war ja gerade, wie wir sahen, eine Angelegenheit des Heerbannes und ist durch die Zurückdrängung des Heerbannes einer fortschreitenden Zersetzung unterlegen. Was lag näher, als dass mit der Erweckung des Heerbannes zu seiner alten militärischen Würde auch die alte Auffassung von dem eigentlichen Wesen und Sinn der Kriege Israels wieder aufstand [130]. Die bäuerlichen Kreise, aus denen sich der Heerbann rekrutierte, waren ja noch viel mehr in patriarchalischem Glauben und patriarchalischer Sitte gebunden als die Kreise des Hofes, der Beamten und Berufsoffiziere in der Hauptstadt, von denen bisher die politischen und militärischen Entscheidungen ausgegangen waren. Mit dem Aktivwerden der alten Stammes- und Sippenverbände rückten auch glaubensmässig mit einem Mal Kräfte ins Zentrum, die jahrhundertelang ausgeschaltet oder doch unter dem Übergewicht der Hauptstadt stark an die Peripherie gedrängt worden waren. Die Frage nach Ursache und Wirkung ist bei diesem Prozess einschneidender innerer Verlagerung allerdings nicht so leicht zu beantworten. Denkbar wäre es, dass dieses

---

[129] E. Junge aa0 29.

[130] Der alte Heerbann war ja nie ganz liquidiert worden; so ist z. B. noch 2. Kön. 15, 20 von Wehrpflichtigen die Rede.

patriarchalische Element erst im Zuge der Militärreform, also mehr mittelbar zu einem so wichtigen Faktor geworden ist. Näher liegt aber die Annahme, dass der עַם הָאָרֶץ, und das ist die freie Landbevölkerung, besonders nach der Katastrophe von 701 planmässig eine nationale Politik getrieben und politische Entscheidungen von grosser Tragweite an sich gerissen hat [131]. So scheint es uns nicht möglich, das ganze Deuteronomium anders als in engstem Zusammenhang mit dieser patriarchalischen Restaurationsbewegung zu sehen. Die bäuerlichen Träger dieser Bewegung waren noch orthodox im Sinne des alten Aufgebotes der Jahweamphiktyonie, — oder vielmehr : sie glaubten es zu sein. Offenbar bildete ein Hauptferment ihres Glaubens der Vorstellungskomplex des heiligen Krieges ; ja, wenn man im Deuteronomium einen getreuen Ausdruck ihres Denkens und Wollens sehen darf, so könnte man sagen, dass die Vorstellung vom heiligen Krieg die eigentliche Mitte aller ihrer Gedanken von Israel war, um die sich alles andere organisch gruppieren konnte. Denn das ist doch die Fiktion des Deuteronomiums : Es ist eine Ansprache an Männer, die mit der Waffe in der Hand grosser göttlicher Heilstaten gewärtig sind. Offenbar empfing die Josiazeit von dieser Bewegung ihre grossen politischen und militärischen Impulse. Dass nun freilich gemäss dem Schicksal aller Restaurationsbewegungen auch die deuteronomische das Alte doch nur in einigermassen gebrochener Gestalt wiederfinden konnte, dass die Geistigkeit und die veränderten äusseren Verhältnisse der neuen Zeit stillschweigend doch ihr Recht gefordert haben, das zeigt die innere Zwiespältigkeit, die das ganze Deuteronomium charakterisiert, und das konnte oben schon bei der Interpretation der deuteronomischen Kriegsgesetze und Kriegsansprachen deutlich gemacht werden. Die Ideologie des heiligen Krieges ist hier nichts weniger als eine Selbstverständlichkeit, der sich das Heer unterstellt ; sie wird vielmehr mit aller Kraft überzeugender Rede den Männern bewusst gemacht. Eben diese theologisierende Interpretation als solche, die so leidenschaftlich an das Alte verpflichten möchte, ist auch da, wo sie in ihrer rationalisierenden Argumentation nicht geradezu danebengreift, das hervorstechendste Zeichen für den tiefgreifenden Wandel, der das geistige Gesicht dieser Zeit nunmehr bestimmte.

---

[131] Josia war ja selbst durch das Eingreifen des עַם הָאָרֶץ auf den Thron gekommen 2. Kön. 21, 24. v. Rad Deuteronomiumstudien S. 45 f.

Abschluss und Ausblick

Mit der Katastrophe Josias hat die Institution des heiligen Krieges im alten Israel ihr Ende gefunden. Wir haben gesehen, wie sie schon einmal, nämlich durch die veränderte Kriegführung der Königszeit aufgelöst wurde, dass aber die Zeit der äusseren Auflösung zugleich die Zeit der glänzendsten literarischen Ausgestaltung der Ideologie des heiligen Krieges geworden ist (Nachsalomonische Novellistik). Nachdem sich nun vollends in der prophetischen Bewegung die Gedankenwelt des heiligen Krieges schon sehr eigenständig weitergebildet hatte, ist sie unter Josia überraschenderweise wieder an ihren alten institutionellen Sitz im Leben zurückgekehrt, um aus ihm noch einmal neue Kräfte und Impulse zu gewinnen. Und nun wiederholt sich der Vorgang, denn nach der Zerschlagung nicht nur der Institution selbst, sondern überhaupt alles Heerwesens in den Katastrophen von 608, 596 und 587 erfolgt wieder eine mächtige literarische Aussaat, diesmal in theologischer Gestalt, nämlich in der deuteronomischen und deuteronomistisch überarbeiteten Literatur und in dem chronistischen Geschichtswerk [132]. Dieser merkwürdige Weg könnte zu grundsätzlichen Gedanken anregen. Dass sich ein solcher kultischer Traditionskomplex nach einer gewissen Zeit einer starken Spiritualisierung öffnet und sich dann in diesem Umsetzungsprozess weit über seine ursprünglichen kultisch-institutionellen Gebundenheiten zu erheben vermag, ist wohl ein sehr häufiger, wo nicht regelmässiger Vorgang. Indessen zeigt gerade unser Beispiel, dass dieser Prozess der Vergeistigung nicht als eine Ablösung und Fortsetzung des älteren kultisch-sakralen Verständnisses sozusagen auf höherer Ebene zu verstehen ist. Er vollzieht sich nicht sozusagen auf Kosten des Alten, sondern das, was wir in spiritualisierter Gestalt antreffen, das sind doch nur Partikeln, die aus dem Schoss der alten Institution entlassen und ins Geistige hinausgegeben sind, ohne dass die Institution selbst — obgleich lange Zeiten kaum praktiziert — als solche wirklich aufgehört hätte. Sie war doch da und konnte auch nach langem Quieszieren wieder in Funktion treten. Die Spiritualisierung von alten

[132] Auch das chronistische Geschichtswerk steht durchaus in der Tradition deuteronomistischen Theologie. v. Rad, Das Geschichtsbild des chron. Werkes BWANT 54, 1930, passim.

Kultusvorstellungen — noch ist dieser wichtige Prozess nicht untersucht — dürfen wir uns offenbar nicht immer als eine polemische Umdeutung und Absetzung von der kultisch gebundenen Grundlage vorstellen. Sie ist oft nicht mehr als ein freies geistiges Spielen mit einzelnen Vorstellungen, das sich in einem gewissen Reifestadium sozusagen oberhalb der kultischen Grundlage ereignet, ohne deren Legitimität ernsthaft anzutasten.

Hat man sich also von der Annahme einer mehr oder minder verkappten „Polemik" oder einer Frontstellung und grundsätzlichen Abgrenzung gegen die Welt des Kultus und seiner Bindungen freigemacht, so wird man den Vergeistlichungen des heiligen Krieges der nachexilischen Zeit gewiss am besten gerecht. Wir wählen zum Abschluss unserer Studie zwei Beispiele, die auf sehr verschiedene Weise das Weiterleben der alten Motive zeigen.

a) In der Erzählung von dem *Krieg Josaphats gegen die Ostvölker* (2. Chron. 20, 1-30) kehren die alten Elemente geradezu in paradigmatischer Vollständigkeit wieder, aber in welcher geistlicher Sublimierung! Noth hat als geschichtlichen Kern der Erzählung einen Einfall eines Nabatäerhaufens in die Weidegebiete judäischer Dörfer südlich von Bethlehem wahrscheinlich gemacht [133] ; der Erzähler konstruiert daraus eine Bedrohung, in der es um Sein oder Nichtsein des Staates Juda ging. Der König greift aber nicht zu den Waffen, sondern appelliert in einem Fastengottesdienst durch eine Berufung auf die Heilsgeschichte an Jahwes Hilfe (V. 4-13). Ein inspirierter Levit gebietet den Judäern sich nicht zu fürchten; nicht ihrer, sondern Jahwes sei der Kampf (V. 14-17). Vor dem Kampf hält der König eine Kriegspredigt, in der er das Heer auf den Glauben verweist (V. 20). Dann werden die Sänger im heiligen Ornat vor die Schlachtreihe der Gewappneten gestellt. Als die eben mit ihrem Lobpreis begonnen hatten, fielen „Auflauerer" (מְעָרְבִים), also irgendwelche übersinnlichen Mächte, über die Feinde her, die sich in der entstandenen Panik gegenseitig umbringen, sodass die Judäer keinen Schwertstreich führen [134]. Von einer Bannung ist nichts berichtet, statt dessen fand ein Dankgottesdienst noch am Ort des Sieges statt. Über die Feinde Judas aber war ein Gottesschrecken

---

[133] Eine palästinische Lokalüberlieferung in 2. Chron. 20 ZDPV 67 (1944) 46 ff.
[134] Zu dem Eingreifen himmlischer Mächte vgl. 2. Chron. 14, 12.

gefallen. Diese Erzählung bildet gewissermassen den Schlusspunkt in der Auffassung des heiligen Krieges, als des absoluten Wunders, die von dem nachsalomonischen Humanismus angebahnt und von Jesaja in grosser Form vertreten war. Der innere Zusammenhang mit einer jener Erzählungen wird durch die wörtliche Zitierung von Ex. 14 („stellet euch her und sehet..." 2. Chron. 20, 17), die mit Jesaja durch die Zitierung seines Wortes Jes. 7 („glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht" 2. Chron. 20, 20) deutlich genug ; und doch, wie stark hat sich die Auffassung des Ganzen gewandelt. Das Kultische, über dessen völlige Abstreifung wir uns wunderten, ist nun durch die Betonung der verschiedenen gottesdienstlichen Begehungen wieder das hervorstechendste Merkmal des Ganzen geworden. Indessen ist die grosse Klarheit und Durchsichtigkeit, mit der in Gebet und Predigt die glaubensmässigen Anliegen ins Bewusstsein gerückt werden, alles andere als antik, sondern das Ergebnis einer langen und reifen theologischen Reflexion. Vor allem aber fällt die tragende Funktion auf, die jetzt dem Kultuspersonal obliegt. Das Charakteristikum der alten heiligen Kriege war, dass sie mit einem Minimum an äusseren Ämtern geführt wurden. Hier dagegen funktioniert ein grosser Apparat von Kultusbeamten, und es liegt grosser Nachdruck auf der Tatsache, dass sich die göttliche Hilfe genau mit dem Einsatz ihres kultischen Handelns verzahnt [135]. Wie sich hier das alte urwüchsige Kriegsgeschrei (תְּרוּעָה) zum Lobgesang einer beamteten Gruppe des Kultuspersonals gewandelt hat, zeigt die Vergeistlichung und Levitisierung des alten Vorstellungskreises besonders deutlich.

b) Wollten wir die in *die Psalmen* übergegangenen Vorstellungselemente des heiligen Krieges erheben, so würden wir noch einmal einen Eindruck von dem Reichtum gewinnen, der ursprünglich von einer bestimmten kultischen Institution ausgegangen sich in alle Gebiete und Betätigungen des religiösen Lebens ausgestreut hat. Die ältesten Psalmen sind später anzusetzen als die letzten heiligen Kriege. So handelt es sich in all den Texten, die da herangezogen werden könnten, um ein Nachleben der alten Motive, um Übertragungen in neue Verhältnisse oder gar nur noch um stereotype Reminiszenzen in der Gebetssprache aus

[135] Die Verlagerung des Interesses auf die Kultusbeamten zeigt auch das Wort Josaphats : „... glaubt an seine (levitischen) Propheten !" 2. Chron. 20, 20.

einem kanonisch gewordenen Traditionsgut. Doch muss man sagen, dass in dem mächtigen יְהוָה עִזּוּז וְגִבּוֹר יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה (Ps. 24, 8) das Alte noch unvermindert und in herrlicher Kraft nachklingt. Dass in der Gattung der Königspsalmen (Vgl. Ps. 18 ; 20 ; 21 ; 144) und besonders der Volksklagelieder (Ps. 44 ; 60) die alten Motive eine besondere Pflege finden mussten, bedarf keiner Erklärung. Blickt man aber auf die geschichtlichen Rückblicke, d. h. auf die epischen Darstellungen der Heilsgeschichte, oder auch auf die kurzen Apostrophierungen der Vergangenheit, so fällt auf, dass für sie die Zeit der grossen Kriegstaten Jahwes die Zeit der Wüstenwanderung und Landnahme ist, während die Richterzeit, d. h. die Zeit der eigentlichen heiligen Kriege, demgegenüber ganz zurücktritt [136]. So stark ist die geschichtliche Wirklichkeit von der übermächtig gewordenen kanonischen Tradition überdeckt. Und nur auf der letzteren fussen die Psalmen aller Gattungen.

Eine kleine Gruppe von Aussagen verdient aber noch eine besondere Erwähnung :

Dem König wird nicht Hilfe durch seine grosse Macht.
Nicht wird der Held durch seine grosse Kraft gerettet.
Trug ist das Ross zur Hilfe.
Und mit seiner grossen Stärke kann es nicht retten.
Siehe, das Auge Jahwes ruht auf denen, die ihn fürchten,
Die auf seine Gnade harren. Ps. 33, 16-18.
Nicht an der Stärke des Rosses hat er Lust
Noch an den Schenkeln des Mannes ;
Gefallen hat Jahwe an denen, die ihn fürchten,
Die auf seine Gnade harren. Ps. 147, 10-11.

Beide Psalmen sind Hymnen und beide sind sicher nachexilisch, vielleicht sogar spät-nachexilisch. Auch darüber ist kein Wort zu verlieren, dass in diesen Psalmstellen noch eine Tradition lebt, die wir aus Jesaja kennen, ja die in die Zeiten zurückreicht, da sich die israelitischen Heerbanne den überlegenen kanaanäischen Kriegswagen gegenüber sahen. Aber der tiefgreifende Wandel, der sich hier vollzogen hat, ist

[136] Vgl. Ps. 105 ; 135 ; Ex. 15. Wie kurz und einfach wird in dem sonst so langatmigen Ps. 78 die Richterzeit (V. 56-60) behandelt ! Auch Neh. 9, 6-36 weiss darüber so gut wie nichts zu sagen.

ebenso deutlich. Denn hier sind Rosse, Heeresmacht, und der kriegsgerüstete Held gar keine konkrete Sache mehr, eine wirkliche politische und strategische Möglichkeit. Der Psalmist steht garnicht mehr in der Situation, in der sich noch Jesaja befand, wo das falsche Vertrauen auf militärische Rüstungen und Rosse eine sehr aktuelle politische Möglichkeit war, für die sich Juda mit seinem König entschieden hatte. In den beiden Psalmen ist das Wort von den Rossen nur mehr ein Bild ; es handelt sich um eine Lehre des Glaubens zur Anschauung gebracht durch die kanonisch konventionierte Vorstellung von den Kriegern und Rossen und so gewissermassen zum Symbol erhoben für den sich auf eigene Kraft verlassenden Menschen. Man sieht das sofort an dem Gegensatz, den diese Psalmen formulieren : Nicht an Rossen und Gerüsteten, sondern an seinen Gottesfürchtigen hat Jahwe Wohlgefallen, d. h. an den „Stillen im Lande". Es geht hier also nicht um das politische Problem der Existenz und Bewahrung Israels unter den Völkern, sondern um einzelne Fromme, d. h. um ein bestimmtes persönliches Frömmigkeitsideal, das sich in den verbildlichten alten Motiven ausspricht. Hier haben nun endlich die uralten Glaubensvorstellungen vom heiligen Krieg — die die längste Zeit auf die Kollektivität des Volkes bezogen waren, — das Individuum erreicht, um auch dessen ganz persönlichen Glauben in den Anfechtungen des Lebens zu gestalten [137]. Damit ist u. E. der weiteste Weg bezeichnet, den der alte Vorstellungskomplex zurücklegen konnte. Beide genannten Psalmen sind Hymnen, d. h. ihr Sitz im Leben ist der nachexilische Gemeindegottesdienst. So ist also auch hier, wie wir es bei 2. Chron. 20 feststellen konnten, die Tradition vom heiligen Krieg nach vielen Wandlungen wieder in den Jahwekultus zurückgekehrt, von dem sie einstmals ausgegangen war.

In der Makkabäerzeit haben die Juden noch einmal ganz überraschend mit der Waffe in das politische Geschehen eingegriffen und sie haben, wie wir der Berichterstattung des 1. Makkabäerbuches doch glauben dürfen, noch einmal heilige Kriege geführt. Ja, die äusseren

[137] Auch Jer. 17, 5-8 wäre hier zu nennen, denn das Wort vom „Vertrauen auf Jahwe" und von dem Fluch des falschen Selbstvertrauens ist nichts anderes als eine Übertragung des alten Kriegsmotivs auf das Individuum und seine Existenzprobleme. Es ist die Anwendung der Glaubensforderung, die bei Jesaja noch politisch auf das Volk bezogen war, auf den Einzelnen.

Verhältnisse berührten sich sogar merkwürdig nahe mit der ältesten Form der heiligen Kriege. Weder befehligte ein König das Heer, noch war dieses von einem staatlichen Beamtenapparat organisiert ; nicht Söldner, sondern die Menge der jüdischen Landbevölkerung kämpfte für ihren Glauben und den Kultus des Gottes ihrer Väter. Ob allerdings Judas noch als Charismatiker im alten Sinn des Wortes verstanden wurde, ist eine andere Frage. Prüft man daraufhin die Auffassung des 1. Makkabäerbuches, so tritt ein deutlicher Mangel zu tage. Zwar spielen die religiösen Kriegsansprachen eine grosse Rolle [138], doch kontrastiert damit eine merkwürdig säkulare Auffassung von dem Ablauf der kriegerischen Geschehnisse. „Es ist ... bemerkenswert, dass die Erfolge der makkabäischen Bestrebungen fast nirgends auf ein unmittelbares wunderbares Eingreifen Gottes zurückgeführt werden, sondern durchgängig als Resultat der kriegerischen Tüchtigkeit und politischen Klugheit der makkabäischen Fürsten erscheinen" [139]. Liest man also, wie auch Bickermann betont, weder davon, dass Gott die Herzen geweckt, noch dass er irgendwo unmittelbar in die Geschichte eingegriffen habe, so bedeutet das doch eine sehr tiefgreifende Verschiebung [140]. Sie ist mit einem Hinweis auf die andersartige literarische Technik des Historikers, d. h. auf eine verhaltenere, „indirekte" Darstellung schwerlich zureichend erklärt. Es geht diesem Historiker im Letzten doch viel mehr um das δοξασθῆναι der Juden (1. Makk. 11, 51) als um eine Darstellung der wunderhaften Geschichtstaten Gottes. Aber Bickermann hat gelehrt, die Auffassungen der verschiedenen geschichtlichen Relationen je von ihrem Standpunkt her zu verstehen. Und deshalb bleibt die Frage, ob sich der Geist dieser Geschichtsschreibung mit dem Geist deckt, in dem jene Kriege wirklich geführt wurden, noch offen.

---

[138] 1. Makk. 3, 18 ff. ; 58 ff. ; 4, 8 ff. ; 5, 32 ; 9, 8, 44 ff. ; 13, 3 ff.
[139] E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. III[4], 193.
[140] E. Bickermann, Der Gott der Makkabäer 1937, 27.